Orientalistische Literaturzeitung

Monatsschrift für die Wissenschaft vom vorderen Orient und seine Beziehungen zum Kulturkreise des Mittelmeers

Herausgegeben von Professor Dr. **F. E. Peiser**, Königsberg i. Pr., Goltz-Allee 11

Verlag der J. C. Hinrichs'schen Buchhandlung, Leipzig
Blumengasse 2.

16. Jahrgang Nr. 11 Manuskripte und Korrekturen nach Königsberg. — Drucksachen nach Leipzig. Jährlich 12 Nrn. — Halbjahrspreis 6 Mk. **November 1913**

Inhalt.

Abhandlungen u. Notizen Sp. 481—497

Haupt, P.: Magan und Melucha 488
Haupt, P.: Assyrisch *daggasse* Mineralfarben 492
Holma, H.: Zur Aššur-Stele Nr. 49 494
Müller, W. M.: Zur Geschichte des Pseudepigraphs in Aegypten 495
Perles, F.: Zur Erklärung des Buches Henoch 481

Besprechungen . . . Sp. 497—522

Blau, L.: Die jüdische Ehescheidung und der jüdische Scheidebrief, bespr. v. L. Freund 518
Charles, R. H.: The Book of Enoch, bespr. v. F. Perles . . . 515
Hall, H. R.: The Ancient History of the Near East, bespr. v. C. Niebuhr 512
Inschriften, Aegyptische, aus den Kgl. Museen zu Berlin. Heft V bearb. von G. Roeder, bespr. v. W. Wreszinski 497
Klamroth, E.: Die jüdischen Exulanten in Babylonien, bespr. v. J. Herrmann 513
Lammens, H.: Fāṭima et les filles de Mahomet, bespr. v. H. Grimme 509
Mittwoch, E.: Zur Entstehungsgeschichte des islamischen Gebets u. Kultus, bespr. v. J. Löw . 508
Pargiter, F. E.: The Purāna Text of the Dynasties of the Kali Age, bespr. v. F. Bork 521
Stuhlmann, F.: Ein kulturgeschichtlicher Ausflug in den Aures, bespr. v. E. Brandenburg . . . 505
Westermann, D.: Erzählungen in Fulfulde, bespr. v. O. Dempwolff 504
Wreszinski, W.: Der Londoner medizinische Papyrus (Br. M. 10059) u. der Papyrus Hearst, bespr. v. H. Ranke 499
Wundt, W. u. a.: Allgemeine Geschichte der Philosophie, bespr. v. M. Horten 506
Zimmermann, Fr.: Die ägyptische Religion, bespr. v. W. M. Müller 498
Zucker, F.: Von Debod bis Bab Kalabsche III, bespr. v. L. Deubner 501

Altertumsberichte 522
Aus gelehrten Gesellschaften . 522
Mitteilungen 522
Personalien 523
Zeitschriftenschau . . . 524—525
Zur Besprechung eingelaufen 525—528

Zur Erklärung des Buches Henoch.

Von Felix Perles.

Die nachstehenden Bemerkungen wollen bloss eine kleine Nachlese zu dem weiter unten (Sp. 515 ff.) gewürdigten Werke von Charles geben, das auch in der Einzelexegese einen bedeutenden Schritt vorwärts bezeichnet. In einer prinzipiellen Frage kann ich mich allerdings seiner Meinung nicht anschliessen, nämlich in der Annahme eines aramäischen Originals für die Kapitel 6—36. Die Hauptargumente für diese Annahme versuchte ich bereits a. a. O. (Sp. 516) zu entkräften, doch sind im folgenden auch einige positive Beweise für die hebräische Ursprache dieser Kapitel beigebracht, vgl. namentlich die Bemerkungen zu 15, 11; 25, 5; 28, 2. Eine mit voller Sachkenntnis ausgeführte sorgfältige Rückübersetzung des ganzen Buches, speziell der griechisch erhaltenen Partien, würde noch manches interessante Ergebnis nicht nur für die Erklärung einiger dunkler Stellen, sondern auch für das neuhebräische Wörterbuch ergeben. Denn wie bei Sirach, den Testamenten der zwölf Patriarchen und den Psalmen Salomos hat der Sprachgebrauch des Verfassers (oder vielmehr der Verfasser) unseres Buches sicher schon starke Berührungen mit dem nachbiblischen Hebräisch aufgewiesen.

2, 1 *καὶ ταῖς ἑορταῖς αὐτῶν φαίνονται* lautete hebräisch במועדיהם, was hier aber nicht „an ihren Festen", sondern „zu ihren Zeiten" bedeutet, vgl. 18, 15, wo richtig übersetzt ist *ἐν τοῖς καιροῖς αὐτῶν*. Bemerkenswert ist, dass Aeth. an unserer Stelle die Worte *ἐν τῷ τεταγμένῳ καιρῷ καὶ ταῖς ἑορταῖς αὐτῶν* bloss wiedergibt durch *babazamanû*. Vielleicht liegt also in G eine Doppelübersetzung von במועדיהם vor, von denen die eine die Korrektur für die andere sein sollte, während Aeth. in seiner Vorlage nur mehr die zweite berichtigte vorfand.

2, 2 *ὡς εἰσιν φθαρτά* gibt natürlich, wie auch Charles zugibt, in diesem Zusammenhang keinen Sinn. Statt der von ihm angenommenen Verwechslung von נבלים und נְכֹנִים möchte ich vermuten, dass einfach *ἄφθαρτα* zu lesen. Die Aenderung in *φθαρτά* würde sich aus tendenziösen Gründen erklären, indem ein christlicher Leser es anstössig fand, dass diese Welt als unvergänglich bezeichnet werde.

10, 4. Ueber bêt ḥadûdu (= Dudael) vgl. auch Grünbaum ZDPV VI (1883) 201—204.

10, 7 G^{s} *τὴν ἴασιν τῆς γῆς* G^{s} und Aeth. *τὴν ἴασιν τῆς πληγῆς*. Die beiden Lesarten erklären sich aufs ungezwungenste als korrumpiert aus *τὴν ἴασιν τῆς πληγῆς τῆς γῆς* vgl. Deut. 29, 21 את מכות הארץ ההוא LXX *τὰς πληγὰς τῆς γῆς ἐκείνης*. Die von Charles angenommene verschiedene Uebersetzung eines aramäischen ארעא ist schon dadurch ausgeschlossen, dass אַרְעָא nicht = *πληγή* ist, sondern „zufälliges Ereignis" bedeutet[1].

ibid. *ἐν τῷ μυστηρίῳ ὅλῳ ᾧ ἐπάταξαν οἱ ἐγρήγοροι καὶ ἐδίδαξαν τοὺς υἱοὺς αὐτῶν*, ebenso Aeth., während G^{s} *ὃ εἶπον οἱ ἐγρήγοροι* hat. Ich vermute *ἐπέταξαν* (LXX für צִוָּה), was gut zu *ἐδίδαξαν* passt und das durch *εἶπον* sinngemäss erklärt wird. צוה kommt öfter in der abgeblassten Bedeutung „überliefern", „mitteilen" vor z. B. Ex. 34, 32 ויצום את כל אשר דבר ה׳ אתו. Ps. 105, 8 דבר צוה לאלף דור[2].

14, 6 *ὅτι οὐκ ἔσται ὑμῖν ὄνησις αὐτῶν* lautete wahrscheinlich לא תהיה לכם תועלת בהם[3] Aeth. *ṭĕrâjânîhômû* scheint *ὠνησις* gelesen zu haben.

14, 22 *καὶ πᾶς λόγος αὐτοῦ ἔργον* hat auffallende Aehnlichkeit mit Philo de decalogo (§ 47) 11: *ὅσα ἂν λέγῃ ὁ θεός, οὐ ῥήματά ἐστιν ἀλλ' ἔργα*. Da der Satz bei Aeth. ganz fehlt, ist es nicht ausgeschlossen, dass hier ein Glossator diese Reminiszenz aus Philo an den Rand schrieb. Den Anlass dazu bot die Beschreibung des Feuers, da sich bei Philo die genannte Stelle auch im engen Zusammenhang mit der Schilderung des Feuers und des Donners bei der Offenbarung am Sinai findet.

15, 4 *καὶ ἐν αἵματι σαρκὸς ἐγεννήσατε* ist vielleicht Missverständnis von בשר ודמות „und im Ebenbild des Fleisches habt ihr gezeugt. Die Verwechslung von דם und דמות wird dadurch erklärlicher, dass unmittelbar vorher wirklich ובדם נשים (*ἐν τῷ αἵματι τῶν γυναικῶν*) stand. Das folgende *καὶ ἐν αἵματι ἀνθρώπων ἐπεθυμήσατε* scheint erst sekundär zu sein, indem es das unmittelbar vorhergehende *καὶ ἐν αἵματι σαρκὸς ἐγεννήσατε* verständlicher machen sollte.

15, 11 *καὶ δρόμους ποιοῦντα* gibt hier keinen Sinn. Aeth. *waḥâzana jĕgabĕrû* scheint dafür *τρόμους* gelesen zu haben (Charles), was aber auch nicht recht passt. Es muss doch etwas hier stehen, was den vorangehenden Worten entspricht und eine konkrete böse Handlung bezeichnet. Jede Schwierigkeit schwindet, wenn wir annehmen, dass im Original מרוצה ועושים stand. Das Wort bedeutet hier natürlich „Bedrückung" (von רצץ) wie Jer. 22, 17, wo es auch gerade Objekt zu עשה ist. G. dagegen dachte an das andere häufigere מרוצה (von רוץ) und gab es wie in LXX durch *δρόμος* wieder.

18, 7 *ἀπὸ λίθου χρώματος* ist lexikalisch wichtig. Denn wir haben hier einen Beleg für den Gebrauch von *χρῶμα* als Edelsteinnamen, den man bisher nur aus dem targumischen כרום ימא (für תרשיש) und dem nur einmal im Midrasch vorkommenden קרומטין[1] erschloss. Das gleich darauf folgende *ἀπὸ λίθου μαργαρίτου* bezeichnet nicht etwa die Perle, sondern den kostbaren *μαργαρίτης χερσαῖος*[2].

18, 8 *ἀπὸ λίθου φουκά* d. i. אבן פוך vgl. 1. Chr. 29, 2 אבני פוך. Im jüdisch-aramäischen entspricht genau אבנא דכוחלא, vgl. Levy, Neuhebr. Wörterbuch II 314^{b}. Bacher a. a. O. 86.

25, 5 *ὁ καρπὸς αὐτοῦ τοῖς ἐκλεκτοῖς εἰς ζωὴν εἰς βορά̃ν*. Hier ist die schwierigere La. *εἰς βορρᾶ̃ν*, die uns Aeth. bietet, zweifellos das Richtige. Denn im Original stand צפון, was G. irrig als צָפוּן statt צָפִין verstand. Der Sinn ist: „Seine Frucht ist verwahrt für die zum Leben[3] Erwählten". In der rabbinischen Literatur findet sich gerade צפן wiederholt mit einem Objekt, das angibt, was Gott den Frommen für die Zukunft aufbewahrt hat[4], z. B. Midr. Tehillim 31, 7[5] אני צופן לכם מאותו הטוב שמתוקן לצדיקים לעתיד לבוא, ähnlich Schir Rabba 4, 17[6] אני צופן לכם באוצרות מלאים יותר מכל הטובות שבעולם vgl. auch Schemoth R. 25, 8, wo unter den Genüssen, die Gott den Frommen im Paradiese aufbewahrt hat, ähnlich wie an unserer Henochstelle steht והוא מביא להם פירות מג״ע ומאכילן מעץ חיים.

---

[1] Deut. 28, 60, wo ארעיא in Targ. Jer. für מדוה steht, liegt entweder eine euphemistische Umschreibung vor oder es ist direkt מרעיא zu lesen.

[2] An letzterer Stelle ist צוה sicher nicht „befehlen", da es sich ja um eine Verheissung handelt, deren Gott gedenkt.

[3] תועלת bzw. תעלה ist schon bei Sirach belegt: 30, 23^{b} ואין תעלה בקצפון. 41, 14 מה תועלה בשתיהם, wahrscheinlich auch im ursprünglichen Texte von 3, 22 vgl. WZKM XI (1897) 97/98.

[1] Schemoth Rabba 38, 8 vgl. Bacher, Revue des Etudes juives XXIX (1894) 79 ff., speziell 87.

[2] Derselbe kommt auch an der angeführten Midraschstelle als מרגליטים vor, vgl. Bacher a. a. O. 88/89.

[3] Natürlich gehört *εἰς ζωήν* zu *τοῖς ἐκλεκτοῖς*, vgl. Hermas vis. IV 3, 5 *οἱ ἐκλελεγμένοι ὑπὸ τοῦ θεοῦ εἰς ζωὴν αἰώνιον*. Es ist dies die auch in der rabbinischen Literatur ganz geläufige, schon in einer Kontroverse der Schulen Hillel und Schammai (Tos. Sanhedrin 13, 3 und Par.) belegte Anschauung von der Erwählung der Gerechten zum ewigen Leben, die aus Jes. 4, 3 כל הכתוב לחיים und Dan. 12, 2 abgeleitet wurde.

[4] In Anlehnung an Ps. 31, 20 מה רב טובך אשר צפנת ליראיך und Cant 7, 14 חדשים גם ישנים דודי צפנתי לך.

[5] ed. Buber 240.

[6] ed. Romm fol. 39a.

26, 1 *ἴδον τόπον ηὐλογημένον* ist irrtümliche Wiedergabe von מקום מבורך „ein bewässerter Ort“. Diese von בְּרֵכָה denominierte Bedeutung hat מבורך z. B. auch Tos. Schebiith 1, 6 אם היו מבורכות. Gegen die Auffassung unserer Stelle spricht zwar scheinbar 27, 1—2, wo das gesegnete Land dem verfluchten entgegengesetzt ist, doch kann ja dort der Verfasser die doppelte Bedeutung von מבורך zu einem Wortspiel benützt haben. An unserer Stelle ist jedoch die Bedeutung „gesegnet“ schon deswegen unwahrscheinlich, weil man wohl (z. B. Deut. 33, 13) ארץ מבורכה aber nie מקום מבורך sagte. Ausserdem legt der Schluss des Verses und namentlich Vers 2, wo ausdrücklich das von Osten kommende Wasser erwähnt ist, die Bedeutung „bewässert“ nahe. Den entscheidensten Beweis liefert aber Aeth. *bûrûka ṭĕlûla*. Charles, der übrigens *ṭĕlûla* irrig durch planted übersetzt, während es „bewässert“ bedeutet, erklärt (in der Anmerkung zum äthiopischen Text) das Wort als Glosse des äthiopischen Schreibers. Ich sehe umgekehrt bûrûka, das in einer so wichtigen Handschrift wie q fehlt, als Glosse an, die auf Grund von *ηὐλογημένον* in den Text kam. Dann müsste es ursprünglich einen griechischen Text gegeben haben, in dem מבורך richtig übersetzt war (*ποτιζόμενον* wie LXX Gen. 13, 10 oder *ὑγραινόμενον* wie LXX Hiob 24, 8) und der dann Aeth. als Vorlage diente[1], während *ηὐλογημένον* eine gelehrte Korrektur auf Grund des hebräischen Originals wäre, das man falsch übersetzt glaubte.

27, 2 *τὸ οἰκητήριον*. Charles meint, dass nach Aeth. *mĕkŭĕnânîhômû κριτήριον* zu lesen ist. Mindestens ebenso nahe liegend scheint mir *δικαστήριον*.

28, 2 *πλήρης δένδρων ἀπὸ τῶν σπερμάτων καὶ ὕδωρ ἀνομβροῦν ἄνωθεν*. Diese durch Aeth. gebotene Form des Textes ist sicher ursprünglicher als die in G vorliegende, nach welcher *καί* vor *ἀπὸ τ. σπ.* steht und die nur einen Versuch darstellt, dem unverständlichen Vers einen Sinn abzugewinnen. Im Original stand מלא עצים מזרעים ומים נזלים מלמעלה. G verkannte nun die Form מַזְרִעִים (vgl. Gen. 1, 11 ff. 29) und las dafür מְזָרָעִים.

31, 3 *ὅταν τρίβωσιν, διὸ εὐωδέστερον ὑπὲρ πᾶν ἀρωμά[των] . . . .* Charles' Annahme, dass G hier irrig ידלקון für ידקקון gelesen hätte, ist ganz unnötig. Denn *τρίβωσιν* ist hier ganz korrekt: „wenn man (die genannten Spezereien) zerreibt, so duftet es mehr als alle Wohlgerüche“, vgl. Ex. 20, 36, wo es vom Räucherwerk ausdrücklich heisst ושחקת ממנו הדק.

32, 6 *abûka aragâwî waĕmmĕka ĕbêrâwît* ist auffällig, denn zu welchem Zweck sollte hier besonders betont sein, dass Adam und Eva im Augenblick ihrer Sünde schon alt waren? Charles wiederum nimmt an, dass Adam und Eva als noch lebend gedacht werden, wogegen aber das folgende *ĕlla qadamûka* spricht. Die Schwierigkeit schwindet, wenn man annimmt, dass im Original אביך הזקן ואמך הזקנה gestanden habe: Dein Ahne und deine Ahnin. Im Neuhebräischen wird nämlich durch אב זקן der Grossvater und dann auch der entferntere Vorfahr bezeichnet. Biblisch ist nur אביך הראשון (Jes. 43, 27) in diesem Sinne belegt.

38, 2 *ĕmḥâjasômû sôba îtawaldû* lautete im Original נוח להם שלא נבראו vgl. b Erubín 13[b] נוח לו לאדם שלא נברא יותר משנברא.

45, 3 *wajaḥarî megbârîhômu* führt Charles mit Recht auf eine Verwechslung der zwei Bedeutungen des Stammes בחר 1. prüfen, 2. erwählen zurück. Nur ist dazu die Annahme eines aramäischen Originals unnötig, denn auch im Hebräischen ist בחר „prüfen“ belegt: Jes. 48, 10. Sir. 4, 17. 37, 28[1].

45, 6 *rĕ ʾîkû*, das neben *aṣgabkĕwômû* keinen Sinn gibt, ist entweder aus *rĕ ʿîkû* korrumpiert, oder schon G hat רעיתי des Originals mit ראיתי verwechselt.

46, 4 *wajĕfateḥ lĕgŭâmâta ṣĕnû ʿân* wird von Charles (in der Anmerkung z. St. im Textband) als „a strange phrase“ bezeichnet. Wenn man jedoch die Stelle wörtlich ins Hebräische zurückübersetzt, so ergibt sich וּפָתַח מָתְנֵי גִבּוֹרִים vgl. Jes. 45, 2 ומתני מלכים אפתח. G hat dann sklavisch פתח durch *ἀνοίγω* wiedergegeben, so dass Aeth. *fataḥa* übersetzen musste.

46, 7 *bĕ ʿĕlômû* gibt zwar einen guten Sinn, ist aber in diesem Zusammenhang auffallend, da doch (wie im folgenden Versglied) eher ein Gegenstand kultischer Verehrung zu erwarten ist. Stand vielleicht im Original בְּעָלִים „die Baale“, was LXX durch *Βααλίμ* und Aeth. durch *ba ʿâlem* oder *ba ʿâlîm* widergibt. Daraus wäre dann durch einen unkundigen Abschreiber *bĕ-ʿĕlômû* geworden.

48, 10 *wabakedmêhômû jĕwaděkû* lautete im Original ונפלו על פניהם[2] „sie werden auf ihr Gesicht fallen“, wie z. B. 1. Sam. 17, 49 (von

[1] Die gleiche Erscheinung, dass Aeth. eine andere als die jetzt in G vorliegende Uebersetzung in seiner Vorlage gelesen hat, zeigt 27, 2. Dort ist *γῆ* die Transkription von hebr. גֵּיא, jedoch nicht (wie z. B. Deut. 34, 6 בְּגַי, *ἐν Ιαί, wĕstă mĕdr*) durch *mĕdr* wiedergegeben, sondern durch *zĕ qŭălâ*, was die richtige Uebersetzung von גֵּיא ist, also im griechischen Text *φάραγξ* voraussetzt.

[1] Vgl. OLZ V (1902) 494; Nöldeke ZDMG 57, 415.

[2] Oder auch לפניהם, wie 1. Sam. 3, 3—4 (von Dagon) נפל לפניו ארצה.

Goliath) ויפל על פניו ארצה. Schon G hat dann irrig על פניהם (bzw. לפניהם) als „vor ihnen“ verstanden.

63, 8 *măhâjĕmĕn wĕ'ĕtû ĕgzi'ĕna bakŭĕllû megbârû* scheint ein ungenaues Zitat aus Ps. 145 zu sein, wo LXX als Vers 14 den im MT fehlenden Vers hat *πιστὸς κύριος ἐν τοῖς λόγοις αὐτοῦ, καὶ ὅσιος ἐν πᾶσι τοῖς ἔργοις αὐτοῦ.*

69, 12 *kâsdĕjâ'ĕ* als Name des Engels, der die Dämonologie lehrte, scheint mir einfach כשדיא „Chaldäer“ zu sein, das bei Daniel sowohl im Hebr. (2, 2. 4) als auch im Aram. (2, 10. 4, 4. 5, 7) als Bezeichnung der Astrologen vorkommt.

83, 11 *auḍĕ'a ḍaḥaja emmasâkĕwa mešrâq* scheint die Quelle für die Stelle aus הכל יודוך (in der Liturgie für Sabbat = Morgen) zu sein: הפותח בכל יום דלתות שערי מזרח ובוקע חלונות רקיע מוציא חמה ממקומה ולבנה ממכון שבתה. Auch sonst scheint Henoch auf die jüdische Liturgie Einfluss geübt zu haben. Die Spuren der Pseudepigraphen in der jüdischen Liturgie verdienten überhaupt eine besondere Untersuchung.

97, 6 *wajĕtnabab kŭĕllû nagara ʿamâḍâkĕmû* geht auf כל דְּבַר רשעכם zurück vgl. Ex. 22, 8 על כל דבר פשע. Jud. 19, 24 דבר הנבלה הזאת. An unserer Stelle ist also gar nicht von den Worten der Ungerechtigkeit (Charles) die Rede, und Matth. 12, 36 hat daher nicht das geringste mit unserer Stelle zu tun.

103, 5 *mĕwĕtân ḫâṭĕ'ân* ist wahrscheinlich auf ein missverstandenes מְתֵי חטא „Männer der Sünde“ zurückzuführen. Vgl. ψ 26, 4. Hiob 11, 11 מְתֵי שוא. Hiob 22, 15 מְתֵי און. Die gleiche Verwechslung liegt Baruch 3, 4 vor, wonach Grätz[1] das Gebet der Gestorbenen Israels (*τῶν τεθνηκότων Ἰσραήλ*) sich aus der Verwechslung von מְתֵי ישראל und מֵתֵי י׳ erklärt. An unserer Henochstelle scheint übrigens ein Wortspiel zwischen מְתֵי חטא und מֵתִים beabsichtigt gewesen zu sein, da unmittelbar darauf die Angeredeten als wegen ihrer Sünden sterbend bezeichnet werden.

ibid. *wajĕbĕlû dîbêkemû ella kamâkemû* lautete wahrscheinlich hebräisch ויאמרו עליכם הַמּשְׁלִים vgl. Num. 21, 27 על כן יאמרו המשלים. Ez. 16, 44 הנה כל המשל עליך ימשל. Dann hätte schon G. die hier vorliegende Bedeutung von מָשַׁל missverstanden und הַמּשְׁלִים[2] „die (euch) gleichenden“ gelesen.

[1] Monatsschrift f. Gesch. u. Wiss. d. Judent. 1887, 392.

[2] מָשׁוֹל ist im Neuhebräischen ganz gewöhnlich, während im AT nur der Niphal und Hitpael im gleichen Sinne gebraucht werden.

Magan und Melucha.

Von Paul Haupt.

Magan ist die „arabische“ Wüste zwischen dem Roten Meer (JAOS **32**, 18) und dem Nil, Melucha die nubische Wüste und das Kulturland südlich davon. Ursprünglich bezeichnen die beiden Namen die Westküste des Roten Meeres, sind dann aber wie Kanaan (Phönizien) und Palästina (Philisterland) auf das Hinterland übertragen worden.

Dass die Troglodyten am Roten Meere armselig waren, beweist nicht, dass dort keine Schätze zu holen waren (GA 477. 239)[1]. Die Griqua bei Kimberley waren auch armselig; Klondike ist keine schöne Gegend; Deutsch-Südwestafrika macht, wie ein Artikel von W. König über *Deutsche Diamanten* (im *Daheim* vom 7. Juni 1913) sagt, auf den an der Küste Landenden einen ganz trostlosen Eindruck: Nichts als rötlicher Sand, auf den die Sonnenstrahlen sengend brennen. Und soweit das Auge reicht, kein Haus, kein Baum, ja nicht einmal ein Strauch! Fehlt doch der Regen fast ganz. Diese etwa 50 km (an einigen Stellen sogar über 100 km) breite Sandwüste ist dürrer als die Sahara. Ehe die beiden Eisenbahnen gebaut wurden, dauerte die Fahrt mit Ochsenwagen von der Küste bis zur höher gelegenen Grassteppe fünf, sechs Tage, also ebenso lange wie die Karawanenreise von Abu Schâr el-Kibli am Roten Meer nach Ḳene am Nil oder die (um einen Tag kürzere Reise von Ḳoṣêr nach Ḳuft (ZDMG **64**, 710 unten). Aus diesem Wüstensande wurden im vorigen Jahre aber über drei Zentner Diamanten im Werte von fast 22 Millionen Mark ausgewaschen, und die Einwohnerzahl nahm um mehr als 4000 Seelen zu.

Auch die Wüste zwischen dem Roten Meere und dem Nil enthielt reiche Schätze. Der Diorit, den Gudea von Lagaš in Babylonien (d. i. Tello, östlich vom Schatt el-Hai, nördlich von Ur und Erech-Warka) für seine Statuen (um 2340) aus Magan holen liess, kam aus dem Wâdî Ḥammâmât zwischen Ḳoṣêr und Kuft. Der Transport der Steinblöcke mittels Küstenschiffahrt mag ein Jahr gedauert haben (Gudea Cyl. A 23, 1;

[1] AL = Delitzsch, *Assyr. Lesestücke*; AO = *Alter Orient* (Hinrichs, Lpz.); ÄZ = *Zeitschrift für ägyptische Sprache*; BA = Delitzsch und Haupt, *Beiträge zur Assyriologie*; EB = *Encyclopaedia Biblica*; EB^{11} = *Encyclopaedia Britannia*, 11. Auflage; GA = Ed. Meyer, *Geschichte des Altertums*, 2. Auflage, Band 1, zweite Hälfte, 1909; GGAO = Hommel, *Grundriss der Geographie und Geschichte des Alten Orients*, München 1904; IN = Ed. Meyer, *Die Israeliten und ihre Nachbarstämme*, Halle 1906; JAOS = *Journal of the American Oriental Society*; OLZ = *Orientalistische Literaturzeitung*; TD = Thureau-Dangin, *Die sumerischen und akkadischen Königsinschriften*, Lpz. 1907; ZDMG = *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*. Vgl. ZDMG **63**, 530.

TD 115). Der *Ušû*-Stein war schwarzer Diorit, nicht grauer Dolerit (AD-BAR, OLZ **10**, 263; vgl. AO **13**, 2, S. 16). Das meluchische *Ušû*-Holz, d. i. Ebenholz (EB 1154) kam aus dem Sudan (Herod. **3**, 97. 114; Plin. **12**, 17).

Das maganische Holz (sumer. *miš-Magána*, assyr. *musukkânu*; hebr. מְסֻכָּן, Jes. **40**, 20) ist עצי שטים, d. i. das Holz der *Acacia Nilotica*, die Herodot (**2**, 96) *ἄκανθα* (vgl. Strabo 809. 767) und Plinius (**24**, 107. 109) *spina* nennen. Ich werde das in einem besonderen Artikel eingehender behandeln. Das maganische (assyr. *makkanû*) Tier, das neben *ṭabû*, Schwein (von טבע = كربل; vgl. ZDMG **61**, 284, Z. 44) und *kurkizânu*, Nashorn, genannt wird, ist das Flusspferd (oder Flussschwein, خنزير الماء, ÄZ **50**, 88).

Die Vermutung (GGAO 272) dass die Gen. **2**, 12. 12 aufgeführten Produkte möglicherweise nicht zu Hevila sondern zu dem *Mohrenland* (V. 13) gehören, wird richtig sein. In beiden Fällen haben wir הוא הסובב את כל ארץ. Bedolach (assyr. *budulxu*) ist das Gummi der *Acacia Nilotica* (Strabo 809; Plin. **13**, 66). Dies ist noch heute (neben Datteln) einer der Hauptausfuhrgegenstände Nubiens. Das Gummi der *Acacia Nilotica* kostete ebensoviel (das Pfund drei Denare) wie das echte baktrische Bdellium (Plin. **13**, 66; **12**, 36). Das vom Gihon (EB 3576) umflossene *Mohrenland* ist die Nilinsel Meroë (Strabo 771). Vgl. *Memoir 19* des *Archaeological Survey of Egypt: The Island of Meroë* (London 1911).

Das meluchische *guk* (v R 30, 68; es folgt Silber!) oder *girim* = assyr. *sându* (AL[3] 83, 63—65; vgl. v R 41, 20) ist nicht Porphyr (TD 107, **16**, 22; 135, **14**, 13)[1] sondern Silbergold oder Blassgold (*χρυσὸς ἄπυρος* oder *λευκός*, Herod. **3**, 97; **1**, 50) das auch *Elektrum* genannt wird. Assyr. *sându* (für *sâmtu*) entspricht dem arab. سامة, was, wie ich in einem besonderen Artikel (man lese einstweilen *Tâǧ-el-ʿArûs* 8, 351; *Lisân el-ʿArab* **15**, 205) zeigen werde, ursprünglich *Silbergold* bedeutet und mit ägypt. *usm*, Silbergold, *ἄσημος*, aram. סאמא, סימא, pers. سيم (Lagarde, *Nomina* 221) sowie mit שהם identisch ist. Silbergold kam aus dem Sudan (Maspéro, *Aegypt. Kunstgeschichte*, Lpz. 1889, S. 299; *Aegypten und Assyrien*, Lpz. 1891, S. 27)[2].

[1] Die Uebersetzung *Porphyr* in TD (vgl. ZA **17**, 196, A. 3) beruht auf den sehr anfechtbaren Ausführungen in KB **6**, 570. Wenn das Ed. Meyer gewusst hätte, würde er die Bemerkung in GA 477, Z. 6 schwerlich geschrieben haben. Jedenfalls würde Jensens Auffassung von *sându* mindestens ebensogut zu dem Granit von Assuan passen, der nach Plinius (**36**, 63. 157 als *pyrrhopoecilus* oder *psaranus* bezeichnet wurde.

[2] [Ich höre nachträglich von Dr. Ember, dass der von Lepsius *asem* oder *asumu*, Erman (*Aegypten*[1] 611) *usm*, W. M. Müller (EB 1229, A. 2) *wesem* gelesene Name *ḏʿm* (צעם) zu lesen und mit hebr. צהב zusammenzustellen ist; auch soll die Bedeutung nicht *Silbergold*, sondern *Feingold* sein, während das etymologische Aequivalent von hebr. חשמל, ägypt. *hsmn* vielleicht *Elektrum* bedeutet. LXX und Vulgata haben allerdings *electrum* für חשמל (vgl. auch Königs Hebr. Wörterbuch) aber darauf ist nicht allzuviel zu geben.]

Auch das meluchische Feingold kam aus den nubischen Goldbergwerken (Diod. **3**, 12—14; vgl. **5**, 38). Für die Unterscheidung von Elektrum (אבן השהם) und Feingold (זהב טוב) in Gen. **2**, 12 (vgl. Hiob **28**, 16) siehe *Odyss.* **4**, 73 (dazu Strabo 40) sowie Verg. *Aen.* **8**, 624 und Plin. **33**, 1 (*aurum, argentum, electrum, aes*). Ein altes Goldbergwerk findet sich bei Gebel Erba am Roten Meere nördlich von Port Sudan. Die Goldgewinnung ist seit 1905 bei Umm Nabardi in der nubischen Wüste (südöstlich von Wadi Halfa) wiederaufgenommen worden; auch bei Umm Garaiat, südöstlich von Philae, nordöstlich von Korosko; desgleichen bei Umm Rûs in der Nähe des Roten Meeres südlich von Ḳoṣêr, ungefähr in der Breite von Edfu. Gold wird auch jetzt wieder aus dem anglo-ägyptischen Sudan ausgeführt, und der Bezirk حفرة النحاس *Ḥufrat el-Nuḥâs* (etwa 10° n. Br. und 25° ö. L.) ist reich an Kupfer (EB[11] **26**, 12[a]; **9**, 23[b]).

Wenn es heisst, dass Narâm-Šin (ZDMG **63**, 517, Z. 37) von Akkad (etwa 100 Jahre vor Gudea) Magan schlug (TD 167, h) so bezieht sich das in der Tat auf Aegypten. Diese babylonische Invasion fand gegen Ende der Regierung Pepis II. statt; daher das Schweigen der ägyptischen Denkmäler über seine Nachfolger. Ob auch das Gebirge Ma-AL (TD 3, 5, 3; 5, f, 4, 1; 7, l, 16; 9, m, *β*, 4; für AL siehe BA **9**, 1, S. 166, Nr. 260) woher der alte König Urninâ von Lagaš (etwa 100 Jahre vor Narâm-Šin) Nutzholz bezog, mit Magan identisch ist, lässt sich nicht entscheiden, obwohl zwischen , und ein gewisser Zusammenhang besteht. Ein Nachklang dieser Fahrten von Babylonien nach Magan und Melucha in altbabylonischer Zeit mag in den Sagen von Semiramis' Eroberungszügen nach Aegyten und Aethiopien vorliegen (Diod. **2**, 14; vgl. **3**, 3).

Magan bedeutet im Sumerischen *Schiffssperre*, assyr. *sikkûr* (*κλεῖθρον*) *elippi*; סכר wird im Assyrischen insbesondere vom Absperren oder Abdämmen von Flüssen und Kanälen gebraucht. Dieser Name bezieht sich auf das Ende des ägyptischen Kulturlandes bei Gebel Silsile, wo ursprünglich der (die Schiffahrt hindernde) erste Katarakt war. Ebenso sperrt der erste Katarakt des Kongo diagonal das Strombett (Sievers, *Afrika*, 94). GA 40 nennt die Nilkatarakte

Querriegel von Granit. Wasserfälle werden durch Wegwaschen des Oberteils der Felsensperre allmählich zu Stromschnellen und verschwinden schliesslich ganz. Bei den Niagarafällen sind schon mehrere Male grosse Teile des unterwaschenen Kalksteins in die Fluten gestürzt.

Melucha heisst *schwarzer Diener*, assyr. *sukkallu çalmu*, ist also ein Name wie *Sûdân*, während Magan ungefähr dem amerikanischen *Grand Rapids* entspricht. *Me* ist die *Emesal*-Form von *ge* = *gek*, schwarz, ebenso wie wir in dem Anfang von מְסָכֵן, Akazie, die *Emesal*-Form von *giš*, Holz, haben. Die Schreibung *Milux* in den Amarnatafeln ist ideographisch richtiger als *Melux*. Die (nach IN 465 uns unverständliche) Bosheit in der Bezeichnung des rebellischen Aegyptens Psammetichs als *Melucha* liegt darin, dass Aegypten auf diese Weise *Negersklavenland* genannt wird (vgl. *Subartu*, was für Naboned wohl einen Beigeschmack von *Wüstenräuberbande* hatte, für *Assyrien*, IN 471). Der Name Melucha ist hier ebenso wegwerfend wie die Bezeichnung von Moses' Weib, die wahrscheinlich Tochter eines Priesters von Heliopolis war, als Negerin (ZDMG **63**, 522, Z. 15. 40).

Man wende nicht ein, dass *sukkallu* einen höheren Beamten (TD 185, 7^{b}. 8; 217, a, 4; 269; AL^{5} 171; vgl. auch ZK **2**, 269 und PSBA **35**, 26) bezeichne; die עבדי המלך Est. **3**, 2 usw. waren auch hohe Beamte; trotzdem heisst عبد *Sklave*. Minister bedeutete ursprünglich auch nicht was es heute bedeutet; der Minister ist gestiegen, der Magister ist heruntergekommen. Gesandte sind *envoyés extraordinaires et ministres plénipotentiaires*.

Auch der Einwand, dass man für *schwarzer Diener* statt *me-lux* vielmehr *lux-me* erwarten würde, ist nicht stichhaltig; statt *lu-gal*, König, sagte man ursprünglich *gal-lu*; ebenso *gal-ušu* statt *ušum-gal*, Alleinherrscher, und *gal-kin* statt *kin-gal* (= *mu'iru* = *mumâ'iru* = äthiop. *maméhher*) Leiter (S^{b} 331. 125. 127; ZA **1**, 408; BA **9**, 2, Nr. 169. 300; Haupt, *Akkad. Spr.* 14/5). Der Name *Me-lux* (= *ge-lux*, *gek-lux* kann natürlich viel älter sein als 2500 (vgl. ZDMG **63**, 526, Z. 19). Für *Ma-gan* = *sikkûr elippi* statt *gan-ma* vgl. *zu-ap* (S^{b} 128) = *apzu*, assyr. *apsû*.

Wer eine moderne Karte von Aegypten zur Hand hat, kann auch leicht auf den Gedanken kommen, dass, wenn Magan *Schiffssperre* bedeutet, dieser Name passender für Nubien sein würde als für Aegypten, da, auch wenn man den ersten Katarakt südlich von Assuan zu Aegypten rechnet, doch die fünf anderen Katarakte alle in Nubien liegen. Demgegenüber ist zu bemerken, dass den alten Babyloniern vor 2500 diese fünf nubischen Katarakte unbekannt waren; selbst Abulfedâ (um 1321, nachdem Aegypten nahezu 700 Jahre unter mohammedanischer Herrschaft war) kennt nur einen Katarakt; siehe S. 103 der Pariser Ausgabe; II 2, S. 139, A. 4; S. 86, A. 1 der französischen Uebersetzung.

Wenn Sardanapal (668—626) nahezu 1700 Jahre nach Gudea Aegypten und Nubien *Magan und Melucha* nennt, so ist das ungefähr so als wenn ein moderner Skandinavier für Amerika den Namen *Vinland* gebraucht.

Ich werde alle diese Fragen anderwärts eingehender behandeln.

Assyr. *daggasse*, Mineralfarben.

Von Paul Haupt.

Sanherib erwähnt bei der Aufzählung des von Hiskia (701) nach Ninive gesandten Tributs auch *guxle* und *daggasse*. Im Glossar zu Delitzschs AL^{5} (1912)[1] wird unter *guxlu* lediglich bemerkt: *ein kostbarer Tributgegenstand*, und unter *daggasse* (oder *dakkasse*): *ein Schmuckgegenstand aus kostbaren Steinen*. Zimmern hat aber schon vor 18 Jahren in Gesenius-Buhl^{12} (1895) unter כחל darauf hingewiesen, dass *guxlu* wohl *Spiessglanzaugenschminke* (arab. كحل *kuḥl*) bedeutet, und dies ist in Meissners *Supplement* (1898) weiter ausgeführt worden.

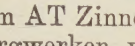
Arab. *kuḥl* ist bekanntlich mit unserem *Alkohol* identisch, was ursprünglich *feines Spiessglanzpulver*, dann ein *feines Präparat* im allgemeinen und insbesondere *feinen Weingeist* bezeichnet. *Alcool vini* findet sich in Deutschland zuerst 1597; *alcofol* wird 1583 mit der Bedeutung *Puder* angeführt. Auch hebr. פוך heisst eigentlich *Pulver*; im Syrischen bedeutet אתפכך *pulverisiert werden*. Im Englischen findet sich neben *kohl* auch *alkool* für *Spiessglanzaugenschminke*.

Die ursprüngliche Bedeutung von كحل *kuḥl* ist *Schwärze*; das Wort hängt mit حلك *ḥalika*, tiefschwarz sein (اسود شديدا) und حكل *ḥakala*, dunkel (zweifelhaft) sein, zusammen; vgl. assyr. *eklitu* (für *ḥaklatu*) Finsternis, und hebr. חכלילות. Auch كلح *kallaḥa*, ein finstres Gesicht machen, ist nur eine andere Umstellung dieses Stammes; vgl. neuarab. لكح *lakaḥa* = لحك *laḥika*, lecken (wie لحس *laḥisa*) und assyr. *diqaru* und *karpatu*, Topf = syr. קדרא, כפרתא (AISL 26, 205; BL 116. 127).

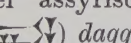
Das Synonym von *guxlu*, assyr. *çadîdu*, aram. צדידא) hat Zimmern schon auf Seite 45 seiner

[1] AJSL = *American Journal of Semitic Languages*; AL = *Assyrische Lesestücke*; BL = Haupt, *Biblische Liebeslieder*; JHUC = *Johns Hopkins University Circulars*; ZDMG = *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.*

Busspsalmen (1885) angeführt. Zimmerns Erklärung von *guxlu* wird auch in Muss-Arnolts *Dictionary* zitiert. Dass die sogenannte Antimontafel Sargons aus Magnesit besteht, habe ich JHUC, Nr. 114 (Juli 1894) S. 111 gezeigt.

Das mit *guxle* zusammen genannte *daggasse* bezeichnet wohl *Mineralfarben* wie Zinnober usw. BL 59—61 habe ich ausgeführt, dass die Tharsissteine im AT Zinnoberkristalle aus den Quecksilberbergwerken von Almadén (nördlich von Córdoba) sind, während das hebr. *sappîr* den Lasurstein, aus dem Ultramarin hergestellt wurde, bezeichnet. Im Hebräischen wird jetzt פוך für *Ultramarin* gebraucht. *Daggas* ist sumerisch und bedeutet wörtlich *zerriebene Steine* oder *gepulverte Metalle*, assyr. *abnu xepîtu*, sumer.  . Sumer. *gas* (*gaza*; vgl. ZDMG **64**, 705, A. 1) bedeutet sowohl *xepû* als auch *dâku*, was ursprünglich *zerschlagen* (vgl. hebr. מדכה, *Mörser*) heisst. Im Arabischen wird داك يدوك vom Farbenreiben (سحق) gebraucht, während دوكة *dauke* (wie assyr. *tidûku*) *Streit, Kampf* bedeutet (vgl. unser *aufreiben*). Sumer. *gas* heisst auch *Getreide mahlen*, assyr. *xašâlu ša šê'im*; es ist nicht anzunehmen, dass *xašâlu* (vgl. חשל, Dan. 2, 40) *dreschen* bedeutet (ZDMG **64**, 709, 12) oder dass es mit dem neuarab. حلش, *Getreide mit der Sichel schneiden* zusammenhängt (vgl. auch Meissner 9547).

Assyr. *xepû* ist das arab. خفع, was nicht nur *von Schwindel befallen* (wie vom Schlage getroffen) *zur Erde fallen* sondern auch *mit dem Schwerte schlagen* (ضرب) bedeutet; die ursprüngliche Bedeutung ist *niederschlagen*. Jetzt können wir auch verstehen, wie sumer. *gas* durch assyr. *burrumu*, bunt, erklärt werden kann. Im Arabischen soll *baram* auch *Spiessglanzpaste* bedeuten.

Neben نقش *niqš*, *naqš*, Farbe, findet sich im Arabischen auch دقش *daqš*, und dies dürfte im letzten Grunde auf das sumer. *daggas* zurückgehen. Für $n = d$ vgl. ZDMG **61**, 194, 9. Auch نقس *niqs*, Tinte (aus lat. *tincta*) ist mit نقش *niqš* identisch; vgl. Fleischer, *Kl. Schriften*, **2**, 182, A. 1. Bei نقش statt دقش liegt wohl Angleichung an den semitischen Stamm נקש, *schlagen, klopfen*, vor, den wir besonders im Syrischen finden; auch arab. نقش, *prägen* mag semitisch sein, wenn es auch aus dem Aramäischen entlehnt ist. Für das *q* ist zu beachten, dass der assyrische Name des Zeichens für *Stein* () *daqqu* ist. Assyr. *s* wurde später zu *š* (ZDMG **63**, 516, 36; AJSL **26**, 9). Daher haben wir hebr. שוק = assyr. *sûqu*, Strasse, was eigentlich *Enge* bedeutet, ebenso wie hebr. חוץ, *Strasse*, mit assyr. *îçu* (für حيص) *gering, wenig*, eigentlich *schmal* (vgl. engl. *small*) oder *eng* (engl. *strait*) zusammenhängt (vgl. dagegen Delitzsch in Baers *Ezech.* p. XI). Arab. خاص يخيص, *wenig sein* (قل) ist wohl aus dem Aramäischen entlehnt. Im Syrischen bedeutet חוץ *festbinden, zusammendrücken*.

Assyr. *guxle daggasse* bezeichnet demnach *Spiessglanzaugenschminke und andere Farbpulver*. Da das sumer. *daggas* auch als *daḫḫas* erscheinen kann, so wäre auch denkbar, dass das griech. *δενσο-ποιός*, *farbig machend*, damit zusammenhängt, und nicht von *δεύω*, *benetzen*, abgeleitet ist, ebenso wie *φῦκος* (lat. *fucus*) das semitische פוך ist.

Zur Aššur-Stele Nr. 49.

Von Harri Holma.

Die inhaltreiche und äusserlich elegante Publikation W. Andrae's über die in Aššur gefundenen Stelenreihen (24. wiss. Veröffentl. d. DOG) bietet den Fachleuten noch viele vom Herausgeber nicht gelöste sprachliche und sachliche Probleme. So z. B. wird es der künftigen Forschung verbehalten sein, die in den Stelen genannten Beamten mit Hilfe der Eponymenlisten, der Titulaturen und sonstiger Mittel zeitlich zu bestimmen und mit uns früher bekannten Persönlichkeiten eventuell zu identifizieren. Ein typisches Beispiel bildet Nr. 49, weil der darauf erwähnte hohe Beamte ohne grössere Schwierigkeit identifiziert und dadurch das Alter der betr. Stele sowie das relative Alter der in der Nähe derselben gefundenen Stelen nachgewiesen werden kann.

Den Anfang der Inschrift dieser Stele haben wir zweifelsohne in: *ṣa-lam* (2) *Ina-[ili]-ia-a[l]-lak* zu ergänzen. Von den uns früher bekannten, nach demselben Muster gebildeten assyrischen Personennamen[1] ist nämlich dieser der einzige hier in Betracht kommende[2]. *Ina-ilia-allak* war bekanntlich ein assyrischer Beamter, in dessen Eponymenjahr die lange Prisma-Inschrift Tiglatpilesers I. abgefasst worden ist (VIII 90; vgl. KB I 46; Annals of the Kings I 108). Auch zeitlich und sachlich können diese beiden Namen identifiziert werden. Für diese Zeit (c : a 1100) sprechen nämlich zuerst die altertümlichen Schriftzüge unserer Inschrift, insbesondere die für diese Zeit charakteristische Ligatur von *i* und *na* in *ina*. Ferner scheint die Titulatur

[1] Vgl. *Ina-šâri-Bêl-alak* (Harper, Letters 167, 2; 990, 2) und *Ina-šâri Marduk/Nusku-alak* (BE XIV).

[2] Diese Kenntnis verdanke ich der Liebenswürdigkeit des Herrn Prof. Tallqvist, der eine Korrektur seiner im Druck befindlichen „Assyrian Proper Names" mir zur Verfügung gestellt hat.

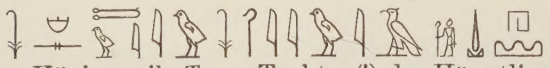
hier wie dort dieselbe zu sein. Nach der Prisma-Inschrift war *Ina-ilia-allak* der *rab-bi zammerêᵖˡ* der Oberste der Musikanten. Demgemäss wird auf unserer Inschrift zu ergänzen sein: *rab-b[i zammerê]ᵖˡ*! Es scheint mir daher so gut wie sicher, dass *Ina-ilia-allak* der beiden Inschriften eine und dieselbe Person sind.

Helsingfors, September.

Zur Geschichte des Pseudepigraphs im alten Aegypten.

Von W. Max Müller.

Proc. Soc. Bibl. Arch. 35, 1913, 63 hat H. R. Hall ein kleines Denkmal veröffentlicht, ein Tellerchen von blau glasiertem Ton, unten mit einem rohen Blumenmuster verziert, auf dessen Blättern verteilt die Inschrift läuft:



das Königsweib *Ṯuyu*, Tochter (!) des Häuptlings *Yu'â* (von) *Ṣah(e)* (d. h. Phönizien)[1].

Dieses kleine Denkmal scheint mir von grösster historischer Bedeutung, freilich in ganz anderer Weise, als der Herausgeber meint. Er hätte es nicht einen Augenblick für echt halten sollen. Die Inschrift ist barbarisch, sowohl philologisch wie historisch. Sie vermengt die berühmte Königin Teye mit ihrer Mutter *Ṯu'a*, *Tyua*. Sie schreibt statt des alten *ḥmt* „Frau" schon *sḥmt*, d. h. ϲϙιмє „Frauensperson" (mit irriger Stellung des für altes *st* stehenden *s*!) und *stn* „König", statt *s³t-n* „Tochter von", im letzteren Fall fast, als ob ein Diktatfehler vorläge[2]. Sie gebraucht die syllabische Orthographie in den Eigennamen barbarisch und gibt dem gewöhnlichen Zeichen für „Fürst" den Hakenstab nach Analogie einer Hieroglyphe für den ägyptischen König. Die zwei letzten Tatsachen beweisen, dass die antike Fälschung (denn um eine solche handelt es sich ohne Frage) weit später als 1000 v. Chr. gemacht wurde. Die vermeintliche „blaue Glasierung der 18. Dynastie" (Hall) kommt ja noch sehr spät vor.

Es unterliegt natürlich keinem Zweifel: hier sind die Eltern der berühmten Königin Teye gemeint. Ihre Versetzung nach Asien stimmt so merkwürdig zu den bekannten Theorien der Aegyptologen vor der Entdeckung des Grabes jener Eltern, dass man sich zuerst fragt, ob denn nicht jene Theorien, wonach die interessante Teye eine asiatische Fürstentochter gewesen wäre, doch auf Grund des neuen „Denkmälerzeugnisses" zu recht bestehen. Nun lehren aber die Inschriften aus dem Grab der Eltern selbst, der Rassentypus der Mumien und die neuerdings gefundene Porträtstatue der Teye, dass diese Königin eine Priesterstochter rein ägyptischen Blutes war; angesichts der Sarginschrift des „Propheten *Yu'â*" kämen hundert „monumentale Zeugnisse" wie unser Tellerchen nicht in Betracht. Man stelle sich aber vor, der Teller wäre vor der Aufdeckung des Begräbnisses im Tal der Königsgräber gefunden worden; wie hätte er die falsche Fährte bestätigt, auf der so viele Aegyptologen waren!

Die Inschrift gehört also nicht der Geschichte an sondern der Sage, oder wenn man sich milder ausdrücken will, einer sehr naiven Geschichtsforschung. Die ägyptischen Schriftgelehrten haben genau wie die älteren Aegyptologen die Geschichte der Königin Teye rekonstruiert; vermutlich nach den ihnen ausländisch aussehenden Namen der Eltern rieten sie auf asiatische Herkunft der auch ihnen interessanten Königin aus nicht pharaonischem Geblüt. Daraus folgt, dass diese Namen damals längst ausser Gebrauch waren; auch die Verbindung der Teye mit der Ketzerei des Amenḥotep IV. war anscheinend nicht mehr bekannt oder wurde nicht mehr in ihrer ganzen Anstössigkeit empfunden. Schon danach müsste unsere Probe von Geschichtsrekonstruktion mindestens ein paar Jahrhunderte nach dem Tod der Teye entstanden sein; die philologischen Gründe weisen auf viel spätere Zeit; s. o.

Man fragt sich, ob hier nicht die Anfänge einer Anschauung zu entdecken sind, welche die Ketzerei des Amenḥotep IV. mit asiatischen Schwierigkeiten verband oder vielleicht gar diese eines ägyptischen Königs so unwürdige religiöse Verirrung aus Asien herleitete. Dergleichen hat man aus der manethonischen Exoduserzählung geschlossen. Ich will hier nicht untersuchen, wie weit diese Annahmen berechtigt sind; hier braucht man aber die Geschichte des (nicht erwähnten) Ketzerkönigs gar nicht mit der seiner Mutter zu verbinden. Teye allein fiel schon den alten Aegyptern als romantische Persönlichkeit auf. Die spätere, mehr kosmopolitische, Zeit hatte ja besondere Freude an ausländischen Königstöchtern, wie man z. B. an der Geschichte der angeblichen Ramsesgattin Bent-rosch (s. u.) sehen kann.

Das kleine Denkmal führt uns dagegen zu einem für die Geschichtsschreibung ungemein wichtigen Schluss: es beweist aufs klarste die Freude der Aegypter an Pseudepigraphen aus rein phantastischer Neigung und aus einem gewissen naiven Geschichtsinteresse, das glaubt, der vermeintlichen Wahrheit etwas nachhelfen

[1] Vgl. über diesen Namen mein *Asien u. Europa*, S. 176. Der Gebrauch ist freilich frühzeitig sehr vag; hier ist wohl Syrien im allgemeinsten Sinn gemeint.

[2] Diese Falschlesung ist philologisch wichtig.

zu dürfen. Bisher konnten wir in Aegypten manche epigraphische Fälschungen mit praktischem Endzweck nachweisen, priesterliche Erfindungen *in majorem dei gloriam*, namentlich um kleineren Heiligtümern etwas mehr Ansehen zu verschaffen. Dahin gehören die Bentreschstele (lies wahrscheinlich Bent-rosch: Häuptlingstochter, s. o.) und die Sphinxstele[1]; bei der Inschrift von den sieben Jahren der Hungersnot tritt dagegen die Verherrlichung des (am Platz der Inschrift nicht verehrten) Gottes schon hinter der reinen Lust am Fabulieren zurück. Diese herrscht bei unserem Tellerchen ausschliesslich. Daraus folgt nun, dass wir ungleich mehr auf unserer Hut vor Pseudepigraphen sein müssen als bisher. Kleinere Denkmäler billigerer Herstellung sollte man fortan mit Vorsicht betrachten; gewiss ist mancher durch sie belegter Königsname aus dem Königsbuch zu streichen und der Legende zuzuweisen. Namentlich gilt Vorsicht bei nur durch Skarabäen bezeugten Königsnamen; diese kleinen Denkmäler haben ganz besonders als Tummelplatz der Phantasie gedient. Es war längst bekannt, wie man Skarabäen den später halbmythischen Thinitenkönigen, die überhaupt noch keine Skarabäen hatten, unterschob; so wird aber auch mancher nicht existierende König hereingeschmuggelt worden sein. Ich denke hier in erster Linie an die Periode der Hyksoskönige, bei welcher Skarabäen die epigraphische Lücke in wenig befriedigender Weise decken müssen; ich habe das Gefühl, dass hier viele unter die historische Wahrheit gemischte Dichtung uns irre zu führen droht. Darüber ein andermal.

Besprechungen.

Aegyptische Inschriften aus den Königl. Museen zu Berlin. V. Heft: Inschriften des Neuen Reiches: Statuen, Stelen und Reliefs bearbeitet von **Günther Roeder.** 184 S. in Autogr. M. 21 —. Leipzig, Hinrichs, 1913. Bespr. v. Walter Wreszinski, Königsberg i. Pr.

Kaum ist das IV. Heft, das den ersten Band der verdienstlichen Publikation abschloss, erschienen, so liegt uns schon der Beginn des 2. Bandes vor, in dem Roeder mit sorgfältiger Beachtung aller Einzelheiten die Inschriften des NR. mitteilt. Die Berliner Sammlung ist für diese Epoche der äg. Geschichte nicht gerade reich an inhaltreichen und ausgedehnten Texten; von den bisher noch nicht im Wortlaut mitgeteilten notierte ich mir als interessant Nr. 2289 wegen der Titulatur, Nr. 7347, von der Statue eines Sohnes Ramses' II. stammend, Nr. 17021 von der Statue eines Hohenpriesters des Horus von Ḥbnw, Nr. 9571 einem Oberschatzmeister des Amon gehörig, No. 6910 mit schönen Gebeten an Amon und andere Götter, Nr. 17272 mit einem hübschen Amonhymnus, Nr. 2082 von der Statue des Hohenpriesters des Amon Beken-chons aus der 18. Dyn., Nr. 7272 mit einem hübschen Text, Nr. 14994 einen Grenzstein, Nr. 7306 den Grabstein eines Ramose mit Ritultexten und Liedern auf die Sonne, Nr. 7316 mit einem Liede auf Osiris. Nicht zum wenigsten ist zu schätzen, dass Roeders Abschriften viele Fehler in älteren Publikationen korrigieren.

Friedr. Zimmermann: Die ägyptische Religion nach der Darstellung der Kirchenschriftsteller und die ägyptischen Denkmäler (Studien zur Gesch. u. Kultur des Altert., Bd. 5, Heft 5—6). XIV, 201 S. M. 6,80. Paderborn, F. Schöningh, 1912. Bespr. v. W. Max Müller, Philadelphia Pa.

Die vorliegende Arbeit füllt eine Lücke in unserem Wissen. Soviel ich, dem die Kirchenväter gegenwärtig recht ferne liegen, urteilen kann, schöpft sie die älteren (vgl. S. 4 über die zeitliche Beschränkung) Kirchenschriftsteller fleissig und kritisch aus. Nach meiner Meinung wäre es nützlicher gewesen, das wenige Positive, das diese Quellen ergeben, nur mit dem allernötigsten Kommentar zu geben; Zimmermann verliert sich so weit im Kommentar, dass das patristische Material in einer resultierenden Skizze der ägyptischen Religion fast verschwindet. Man muss auch dieser Skizze nachrühmen, dass sie fleissig die bisherigen Darstellungen der ägyptischen Religion hier und da zu ergänzen sucht und manches Material neu zusammenträgt. Zimmermann verhält sich natürlich gegen die vergleichende Auffassung der ägyptischen Religion ganz ablehnend[1]; einen bedauerlichen Ausfall auf A. Jeremias (IX) hätte er trotzdem mässigen können. Nebensächliche philologische[2]

[1] Ich habe längere Zeit mich bedacht, diese Inschrift für später anzusehen, glaube nun aber, einen positiven Beweis dafür zu haben. Z. 5, sind die hoffnungslosen, von niemand bisher erklärten, Zeichen *r ḫ ... b-m-ḥmt* herzustellen: (er belustigte sich, schiessend und) treffend: (d. h. stechend, *ḥwy*) mit (*m*) dem Eisen. In *b-m-ḥmt* (Det.) steckt eine Entstellung eines ursprünglichen *b-m-pt* (Det. Kupfer), d. h. Himmelsmetall, Eisen, kopt. *benipe*. Diese durch Emendierung gewonnene Schreibung ist sehr jung. Vor allem aber würde man bei einem König der Thutmosidenzeit bronzene Waffen voraussetzen; ein Denkmal, das es als selbstverständlich findet, dass die Jagdwaffen (hier die Lanze wohl gemeint) aus Eisen sind, gehört der Zeit nach 1200 v. Chr. oder eher noch nach dem Jahr 1000 an.

[1] Mit dem üblichen Uebersehen, dass die konservativen Anschauungen noch hypothetischer sind als die „modernen Spekulationen" eines Jeremias. Z. B. die Minverehrung als Phallusdienst und Min als Gott der zeugenden Kraft (44) sind doch reine Phantasien usw.

[2] Z. B. die alte Lesung *ḥn* (statt *ḥm*) für „Diener" (138), die nicht existierende Göttin „Safech" (61), die unnötige Emendierung des bekannten Ortsnamens *U-pḳe* (39) usw. Sollte übrigens noch niemand bemerkt haben,

und religionsgeschichtliche[1] Versehen stören weniger.

W. Wreszinski: Der Londoner medizinische Papyrus (Brit. Museum Nr. 10059) und der Papyrus Hearst in Transkription, Uebersetzung und Kommentar. Mit Facsimile des Londoner Pap. auf 19 Lichtdrucktafeln. IX, 237 S. 4°. M. 50 —. Leipzig, J. C. Hinrichs, 1912. Bespr. v. H. Ranke, Heidelberg.

Von den beiden hier vereinigten Texten ist der „Papyrus Hearst", der 1901 von der amerikanischen Expedition bei Dêr-el-ballâs erworben wurde[2], schon 1905 von Reisner in den Publikationen der Universität von Kalifornien[3] in photographischen Tafeln, nebst Glossar und kurzer Einleitung veröffentlicht worden. Wreszinski konnte sich daher hier auf die Umschrift mit Uebersetzung und Kommentar beschränken. Der vorzüglich erhaltene Papyrus, der nach Möller in die Zeit kurz vor Thutmosis III (also etwa 1500 v. Chr.) zu setzen ist, enthält wie der Pap. Berlin 3038 vor allem kurze, nur dem Arzte verständliche, aus verschiedenen Sammlungen exzerpierte Rezepte, daneben aber auch „Besprechungen" gegen Leiden allgemeiner wie besonderer Art, alles in allem 260 Nummern. Interessant ist es, dass sogar das Messgefäss sowie besonders häufig gebrauchte Drogen (Gerste, Schmalz, Honig, Bier) ihr Zaubersprüchlein erhalten, ehe sie vom Medizinmann verwendet werden. So beginnt z. B. der „Spruch für das Messgefäss, wenn man es nimmt, um ein Medikament abzumessen" mit den Worten „Dieses Messgefäss, mit dem ich dieses Medikament abmesse, ist das Messgefäss, mit dem Horus sein Auge abgemessen hat" — natürlich damals, als er es seinem Vater Osiris zu essen gab und ihn dadurch zum Leben zurückrief.

Der „Londoner medizinische Papyrus" dagegen wird hier zum erstenmal in mechanischer Reproduktion wiedergegeben — obwohl er schon seit 1860 sich im Britischen Museum befindet. Seine Herkunft ist unbekannt, aus paläographischen Gründen ist als seine Entstehungszeit etwa 1200 v. Chr. anzusetzen. Der auf beiden Seiten beschriebene Papyrus, dessen Anfang und Ende fehlen, und der auch sonst zahlreiche Lücken aufweist, ist heute 2,10 m lang und 17,5 cm hoch. Der sehr sorgfältig und klar geschriebene Text — übrigens ein Palimpsest, dessen Vorgänger nur flüchtig abgewaschen ist und bisweilen noch durchschimmert — ist die Abschrift eines berufsmässigen Schreibers, der vielfach, was er abschrieb, nicht wirklich verstanden hat. Er enthält eine anscheinend recht willkürlich zusammengewürfelte Sammlung von Rezepten und Besprechungen, die einer ganzen Anzahl von Spezialschriften entnommen sein mögen. In den 61 erhaltenen Sprüchen und Rezepten tritt die Magie ganz besonders hervor. Nicht weniger als 25 von ihnen enthalten teils ausführliche Erzählungen teils kürzere, vielfach noch dunkle Anspielungen aus der Göttersage, die der Besprechung Nachdruck verleihen sollen, und die für uns von grossem Interesse sind. Die Beschwörungen sind viermal (so öfter) oder siebenmal (Nr. 1) zu wiederholen. Gelegentlich wird, wie ja auch in anderen medizinischen Texten, auf ihr Alter hingewiesen. Dreimal wird betont, dass ein Mittel zur Zeit Amenhoteps III. sich bewährt habe (Nr. 14. 44. 51), interessant für die ägyptische Wertung dieser Glanzregierung innerhalb der 18. Dynastie. Eine ähnliche Rolle spielt, wie auch sonst, die Zeit des Cheops. Nr. 25 gibt eine Beschwörung, die von einem Vorlesepriester in der Nacht in einem Tempelarchiv gefunden und von ihm dem Cheops überbracht worden sein will.

Vier Rezepte (Nr. 27—30) sind anscheinend in einem semitischen Dialekt abgefasst. Die Ueberschriften kennzeichnen sie als Beschwörungen gegen *ḥ m k·t* bzw. gegen den Wurm, „in Beduinensprache". Sie enthalten Götternamen, unter denen man אשתר (Ištar) und vielleicht רבנ („unser Herr"?) erkennt. Ob die „alte Pluralendung ין" zu konstatieren ist, scheint fraglich. Auf jeden Fall wird es sich empfehlen, diese wenn auch dürftigen Reste[1] altsemitischer Texte den Semitisten an zugänglicheren Stellen vorzulegen. Nr. 32[2] enthält eine „Beschwörung der Asiatenkrankheit in kretischer Sprache", der Text ist sehr kurz, aber gut erhalten, also auch von ungewöhnlichem Interesse und einzig in seiner Art. Am Schlusse des Papyrus stehen zwei Stücke (Nr. 62 und 63), die mit den vorhergehenden medizinischen Texten keinerlei Zusammenhang haben. Es sind ein kurzes Gebet an Amon, das bei der festlichen Prozession seiner Statue, während König und Hof in feierlichem Zuge ihr folgen, von Leuten aus dem Volke gesprochen werden soll, und ein langer kunstvoll gegliederter Hymnus, ebenfalls an Amon, den der Psalmist mehr liebt als alles, was es

dass der Name des Mnevis (99) einfach *nmy-wr* zu lesen ist, obwohl die Spätägypter das zu *mr-wr* manchmal entstellen? Die Liquiden in der Aussprache Mnevis sind einfach umgestellt, wie so oft.

[1] Der Genuss des Tierkopfes war den alten Aegyptern wohl verboten, weil er als Lebenssitz galt, darum wurde er der Gottheit als Opferstück geweiht nach demselben Gedankengang, der in Israel das Blut dem menschlichen Genuss entzog und Gott weihte.

[2] Er stammt wie es scheint, aus Hausruinen der der 18. Dyn.

[3] Egyptian Archaeology, Vol. I: The Hearst Medical Papyrus, Leipzig, Hinrichs 1905.

[1] Jeder der Texte enthält nur wenige Worte, 27—29 sind leider stark zerstört.

[2] Auch 33 ist nicht ägyptisch, ob aber ebenfalls kretisch?

an Köstlichem auf der Welt gibt. Es ist ganz unerfindlich, wie diese beiden Stücke auf die medizinische Rolle geraten sind. —

Das vorliegende Werk, das auch ein ausführliches Glossar zum Londoner medizinischen Papyrus bringt, schliesst sich als zweiter Band an den in dieser Zeitschrift 1910 Sp. 21ff. angezeigten Band I von Wreszinskis „Medizin der alten Aegypter", in dem der Berliner Pap. 3038 zum erstenmal in mechanischer Reproduktion uns ebenfalls mit Umschrift, Uebersetzung und Kommentar vorgelegt wurde. Für den dritten Band ist eine gleichartige Behandlung des „Papyrus Ebers" geplant — weitere Bände sollen das übrige Material an medizinischen Texten bis in die koptische Zeit hinein bringen. Wir wünschen dem verdienstvollen Unternehmen einen glücklichen Fortgang!

Fr. Zucker: Von Debod bis Bab Kalabsche. Service des antiquités de l'Égypte, Les temples immergés de la Nubie, tome III. 169 S. Le Caire, 1912. Bespr. v. L. Deubner, Königsberg i. Pr.

Der vorliegende Band enthält die griechischen Inschriften von Debod bis Bab Kalabsche. Sie sind von Zucker mit mustergültiger Sorgfalt bearbeitet: jedem Einzelproblem wird auf das gewissenhafteste nachgegangen, keine Schwierigkeit verschleiert. Der Inhalt der Steine ist verschiedenartig: mehrere Weihungen, darunter eine für Ptolemaios VI Philometor und seine Gattin Kleopatra, eine Gebietsregulierung, eine Inschrift über die Erbauung einer Tempelhalle, bemerkenswert durch die griechische Transskription eines ägyptischen Wortes: jemand *ἐποίησεν στοὰ λέγεται χάντ*, d. h. in diesem barbarischen Griechisch *ἐποίησεν στοάν, ἣ λέγεται χάντ* (vgl. aeg. ḫnt = Halle, s. Zucker S. 160).

Das Hauptinteresse jedoch an diesem Bande konzentriert sich auf die durch Lepsius' Denkmäler aus Aegypten und Nubien und das Corpus inscriptionum Graecarum grösstenteils schon bekannten 69 griechischen Inschriften aus dem Steinbruch von Wadi Kerdasse, die durch Zucker neu abgeschrieben, vermehrt und zum erstenmal zusammenhängend behandelt sind. Die Inschriften stellen *προσκυνήματα* dar, Ergebenheitsbezeugungen gegenüber der Gottheit, bei der man sich beliebt machen, deren Schutz man gewinnen will. Die sicher datierten reichen von 204 bis 250 n. Chr. Die meisten *προσκυνήματα* rühren von einem Priester her, der in der Regel als *ἱερεὺς γόμου* bezeichnet wird. Mit ihm wird zugleich seine Sippschaft der Gottheit empfohlen. Ein Beispiel (Lepsius 326): *τὸ προσκύνημα Ὁρσῆς* (statt *Ὁρσῆτος*) *Ψενσρουπτίχιος ἱερέως γόμου καὶ ἡ τοῦ γυνὴ* (statt *τῆς γυναικὸς αὐτοῦ*) *καὶ τῶν τέκνων καὶ πάντων ἀπὸ τοῦ γόμου καὶ Ὁρσῆς* (statt *Ὁρσῆτος*) *προστάτου γόμου*, folgt die Datierung. Bei einigen Inschriften, die insgesamt von Nichtpriestern angebracht sind, wird der 'Lesende' in das *προσκύνημα* eingeschlossen nach dem Schema *τὸ προσκύνημα τοῦ δεῖνα καὶ τοῦ ἀναγιγνώσκοντος*. Da man im Altertum immer laut las, so wurde der *προσκυνῶν* durch den Lesenden der Gottheit nachdrücklicher in die Erinnerung gebracht. Zum Dank dafür soll der Lesende der Gottheit ebenso empfohlen werden, wie wenn er selbst ein *προσκύνημα* gesetzt hätte.

Welcher Gottheit galten die *προσκυνήματα*? Zucker denkt an das Götterpaar Pursepmunis und Sruptichis, dessen Heiligtümer und Kultbeamte in den Inschriften erwähnt werden. Indessen an keine dieser beiden Gottheiten ist ein *προσκύνημα* gerichtet. Zucker sieht gerade hierin einen Beweis für die Richtigkeit seiner Auffassung: man hätte die Namen der Götter weggelassen, weil es selbstverständlich gewesen wäre, dass die *προσκυνήματα* diesen Göttern galten. Ich weiss nicht, ob das richtig ist. Es gibt zu denken, dass als Adressatin zweier *προσκυνήματα* Isis genannt wird, und von den am selben Orte vorhandenen fünf demotischen Inschriften sind vier an die 'Isis des Steinbruchs gerichtet, Zucker S. 46f. Man wird also geneigt sein, die übrigen *προσκυνήματα* ebenfalls auf Isis zu beziehen. Dazu kommt, dass sich nördlich vom Steinbruch Reste einer Isiskapelle finden. Dazu passt ferner, dass in den Inschriften kein besonderer Kultbeamter der Isis erwähnt wird, offenbar deswegen, weil der *ἱερεὺς γόμου* als solcher Priester der Isis war, und wenn dieser *ἱερεὺς γόμου* einmal (Leps. 369) als Errichter einer Isiskapelle (vielleicht der soeben erwähnten, s. Zucker S. 47) bezeichnet wird, so bleiben wir auch hiermit in demselben Bilde. Demnach wird man annehmen dürfen, dass in der Kultnische, die sich an der Westwand des Steinbruchs inmitten der *προσκυνήματα* befindet, eine Statue der Isis gestanden hat.

Eine besondere Besprechung erfordert noch das Wort *γόμος*. Wir finden die Bezeichnungen *ἱερεὺς (τοῦ) γόμου, προστάτης (τοῦ) γόμου, οἱ ἀπὸ (τοῦ) γόμου*. Das Wort *γόμος* ist griechisch und gehört zu *γέμω*. Es bedeutet das, wovon etwas voll ist, speziell die Schiffsfracht. In diesem Sinne steht das Wort schon bei Aeschylus und Herodot. Moschion bei Athen. V p. 207c berichtet von dem im 3. Jahrh. v. Chr. erbauten Frachtschiff des jüngeren Hieron, dass es drei Zugänge gehabt habe, den untersten *ἐπὶ τὸν γόμον*. Dann bedeutet *γόμος* schlechthin 'Last' ohne den Begriff des Füllens, vgl. Exodus 23, 5 *ἐὰν δὲ ἴδῃς τὸ ὑποζύγιον τοῦ ἐχθροῦ σου πεπτωκὸς ὑπὸ τὸν γόμον αὐτοῦ κτλ.*

Die Inschriften, die vom γόμος reden, stehen in einem Steinbruch. Das Ziehen von Steinen wird in den Inschriften öfters hervorgehoben. Die Steine wurden auf dem nahen Flusse verfrachtet. Ein Zusammenhang also zwischen dem Wort γόμος und dem Transport der Steine scheint unabweisbar. Demzufolge verstand man vor Zucker (s. besonders Otto, Priester und Tempel I 128 f.) unter den Leuten ἀπὸ (τοῦ) γόμου im wesentlichen einen Verein, der sich mit dem Transport von Steinen befasste; eine genauere Untersuchung freilich darüber, was das Wort γόμος in jedem einzelnen Falle seiner Anwendung bedeute und in welcher Weise sich die eventuellen Bedeutungsübergänge vollzogen hätten, wurde nicht angestellt. Zucker bekämpft nun die Ansicht der Früheren, indem er in der Inschrift Leps. 368 die Grundlage für eine völlig abweichende Auffassung erblickt. Die Inschrift berichtet von einem Priester, dass er ἐστάθη (statt ἔστησεν) τὸν γνώμονα τῆς πύλη(ς) περὶ τοῦ γόμου. Die Worte περὶ τοῦ γόμου will Zucker örtlich verstehen, er interpretiert: die Sonnenuhr an dem Tor, das sich in der Mauer befindet, die um den γόμος läuft. Das Bedenkliche dieser Auffassung wird dadurch erhöht, dass Zucker das Wort γόμος als Ortsbezeichnung nicht zu erklären vermag und nur die Möglichkeit erwägt, dass es nubisch sei (S. 23 f.).

Es wird besser sein, von dieser Inschrift zunächst ganz abzusehen und ebenso von der Meinung, dass die Leute ἀπὸ γόμου einen organisierten Verein darstellten, wofür, soviel ich sehe, kein einziges Zeugnis notwendig spricht. Wir müssen, wie die Früheren, an das griechische Wort γόμος anknüpfen. Ohne weiteres verständlich ist das Wort γόμος für die Gesamtheit der auf einem Schiffe verfrachteten Steine. Ohne weiteres auch für die Gesamtheit der auf ein Schiff zu befördernden Steine (= Last); und dieser Sinn kann noch vorliegen in der Wendung οἱ ἀπὸ (τοῦ) γόμου = die Leute, die mit der Last zu tun haben. Dann aber konnte leicht ein Bedeutungsübergang stattfinden: οἱ ἀπὸ γόμου konnte leicht verstanden werden als die Leute, die mit dem Transport zu tun haben, d. h. γόμος bezeichnete nicht mehr die Last, sondern die Gesamtheit des zur Beförderung dieser Last hergerichteten Apparats. Der προστάτης γόμου ist dann nicht der Vereinsvorstand (Zucker S. 31), sondern der Beamte, der den Transport überwacht. Der ἱερεὺς γόμου ist der Priester des Transports, der nicht nur die religiösen Bedürfnisse der an dem Transport beteiligten Menschen befriedigt, sondern, worauf Wreszinski hinweist, auch das Wohlwollen der Gottheit für das Zustandekommen des Transports gewinnt. Man kann also, wenn unsere Darlegung richtig ist, γόμος mit Transport übersetzen, und zwar bezeichnet es dann den Einzeltransport, derin Auftrag gegeben ist. Daraus erklärt sich weiter zwanglos der Ausdruck ἱερεὺς γόμων δ′, sowie die Tatsache, dass Geldspenden eines Priesters τῷ πρώτῳ γόμῳ . . . τῷ δευτέρῳ erwähnt werden. Zucker, der γόμος zunächst als Oertlichkeit, dann als Vereinsbezeichnung fasst, kommt hier in grosse Schwierigkeiten, denn er muss annehmen, dass γόμος bald den Verein im allgemeinen bezeichne, bald die Gesamtheit der Mitglieder des Vereins während der Amtsdauer eines Priesters (S. 28). Und ähnlich steht es mit Lepsius 359 (vgl. 347) ἐπὶ τῷ γόμῳ Σαραπίωνος ἱερέως ἤλκυσα(ν) λίθους ⊏λ: nach Zucker ist hier die Bedeutung ‚Verein' übergegangen zu der Bedeutung ‚Priestertum', nämlich dieses Vereins (S. 29 f.). Doch warum sollte man sagen ‚unter dem Priestertum des Priesters S.' und nicht einfach ‚unter dem Priester S.'? Dagegen ist alles klar und einfach, wenn wir übersetzen: ‚bei dem Transport des Priesters Serapion zogen sie 230 Steine'. Noch eine andere Schwierigkeit endlich findet so ihre Lösung. Nach Zucker ist das Priestertum des γόμος analog dem Brauche der übrigen Kultvereine ein Jahresamt. Das kann jedoch nicht durch die Datierung nach jährlichen Perioden bewiesen werden (Zucker S. 33); vielmehr beweist eine solche Datierung nur, dass das Priestertum in das betreffende Jahr fällt. Daneben steht nun aber die Tatsache, dass am 9. Februar, 8. April und 27. April desselben Jahres 214 drei verschiedene Priester amtieren, was Zucker bei seiner Auffassung nicht zu erklären vermag (S. 36 f.). Halten wir uns dagegen vor Augen, dass jeder einzelne Transport seinen Priester hatte und dass in einem Jahre natürlich mehrere Transporte stattfinden konnten, so steht einer Mehrzahl von Priestern für ein und dasselbe Jahr nichts im Wege.

Und nun noch ein Wort zu jener Sonnenuhr am Tore περὶ τοῦ γόμου. Auch hier kann γόμος einfach Transport heissen, wofern dieses Wort in der Ausdehnung genommen wird, dass auch die beteiligten Menschen einbegriffen sind. περί steht ungenau für ὑπέρ (vgl. Zucker selbst S. 23, 2). Die Uhr wird angebracht zu Nutz und Frommen der Transportierenden. Hier beginnt die Bedeutung von γόμος überzugehen zu dem Begriff einer Vereinigung. Aber einen organisierten Verein hat das Wort allem Anschein nach nicht bezeichnet.

D. Westermann: Erzählungen in Fulfulde. (Lehrbücher d. Sem. f. Orient. Sprachen zu Berlin, Bd. XXX) 56 + 52 S. geb. M. 6 —. Berlin, G. Reimer, 1913. Bespr. v. O. Dempwolff, Hamburg.

In eine Reihe von „Lehrbüchern" gehört diese Textsammlung insofern, als sie eine Lek-

türe für den Unterricht von „Fortgeschrittenen“ bilden kann. Aber auch für diese ist die Benutzung oft schwierig, da Westermann auf alle grammatischen Bemerkungen verzichtet hat, und da seine Transkription und seine Uebersetzung stellenweise recht frei sind.

Weit grösser ist der Wert des Buches als Quelle für linguistische Forschung. Das Faksimile von sechs Erzählungen in modifizierter arabischer Schrift aus der Feder von Abdallah Adam ist m. W. die erste derartige Veröffentlichung aus der Fulsprache; es dürfte auch für Semitisten von Belang sein, zu sehen, wie das arabische Alphabet sich den Lauten afrikanischer Sprachen anpassen kann.

Noch einen dritten Nutzen kann ich dem Buche nachrühmen: es eignet sich vorzüglich dazu, um im Verkehr mit intelligenten Eingeborenen Anknüpfungen zu gewinnen, und sie zu spontaner Mitteilung ihres Wissens anzuregen. Von den Angaben, die ich bei der Durcharbeitung der Texte mit dem jetzigen Hilfslehrer für Ful und Hausa am Hamburgischen Kolonialinstitut, Abudul Rashid, von diesem erhalten habe, gebe ich als Probe eine mir neue Variante der Zahlworte, die in der Mundart von Kano gebräuchlich sein soll. Sie lauten: „go'íllo“ eins, „'di-'díllo“ zwei, „tatíllo“ drei, „na'íllo“ vier, „djo'íllo“ fünf, „falím“ sechs, „fàla'dúm“ sieben, „nàma-'dúm“ acht, „djòga'dúm“ neun, „'bártinde“ zehn, „djállo gó'o“ zwanzig, „djállo i gó'o“ einundzwanzig, „djál'de 'dí'di“ vierzig, „djál'de táti“ sechzig, „djál'de 'bártinde“ zweihundert, „udjunére gó'o“ eintausend, „udjunedje 'di'di“ zweitausend.

Dass die Fulsprache für das vergleichende Studium afrikanischer Linguistik und darüber hinaus für Probleme der indogermanischen und semitischen Sprachforschung von grosser Bedeutung ist, hat neuerdings Meinhof u. a. in seinem Buch„ Die Sprachen der Hamiten“ (Hamburg, L. Friedrichsen u. Co., 1912) überzeugend dargetan. Aber die Kenntnisse ihrer Eigenheiten sind noch nicht abgeschlossen. Deshalb ist das Buch von Westermann als neues Material in sachkundiger Bearbeitung einzuschätzen, und ihm weite Verbreitung, besonders auch unter den Europäern zu wünschen, die in Afrika mit dem interessanten Volk der Fulbe zu tun haben.

F. Stuhlmann: Ein kulturgeschichtlicher Ausflug in den Aures (Atlas von Süd-Algerien). (Abhdlg. d. Hamburger Kolonial-Institutes. Bd. X.) XI, 205 Seiten, 17 Tafeln, 40 Textfiguren, 2 Karten. M. 8 —; geb. M. 10 —. Hamburg, Friederichsen & Co., 1912. Bespr. v. E. Brandenburg, Neapel.

Unter der Menge von mehr oder minder sachlicher und fachlicher Reiseliteratur über Nordafrika ist die vorliegende Arbeit eines kompetenten Fachmanns mit Freuden zu begrüssen. Der grössere Teil des behandelten Stoffes eignet sich allerdings mehr zu einer Besprechung in einer ethnologischen Fachschrift, doch werden wir auch (ganz abgesehen von dem über 50 Seiten umfassenden „Glossar“ am Schluss, welches, soweit ich darüber urteilen kann, für den Arabisten wichtig sein dürfte) manches darin finden, was zur Erläuterung orientalischer Verhältnisse dienen kann. Nicht nur allein für die Gegenwart, sondern auch für die Vergangenheit, auf die Stuhlmann oft zurückgreift. Er hat eben eine von moderner Kultur, resp. Zivilisation noch ziemlich unberührte Bevölkerung, bei der sich noch manches aus alter Zeit erhalten hat, minutiös, manchmal fast zu minutiös beschrieben und erforscht. So möchte ich besonders die Abschnitte über das Haus und seine Einrichtung (p. 49—60), über das Gewand und die Fibel (p. 61—66), den Pflug (p. 67—71) hervorheben. Interessant sind auch die Ausführungen über die Oelpresse (mit antiker Rekonstruktion auf p. 110) Kornmühle, Webergerät und Töpferei (p. 102—125) nebst manchem Exkurs in die Antike. Das Schlusswort (p. 126—150) behandelt komplizierte ethnologische, linguistische und kulturelle Fragen. Einige der Annahmen Stuhlmanns, z. B. die Art, wie er die Rassen des Altertums verteilt (p. 127ff.), erscheinen mir z. T. etwas gewagt, resp. bedürften einer eingehenden Begründung. Anderes in diesem Abschnitt, wie etwa Wanderungen im Mittelmeergebiet, ist altbekannt.

Der Stil liest sich gut und ist leicht flüssig; manchmal allerdings konnten die Schilderungen etwas knapper sein. Die Zeichnungen sind klar und anschaulich, die Farbentafeln (Autochrom-Aufnahmen Stuhlmanns) kann man fast als kleine Kunstwerke bezeichnen; von den andern Tafeln lassen einige allerdings die nötige Schärfe vermissen.

Juli 1913.

W. Wundt u. a.: Allgemeine Geschichte der Philosophie. (Die Kultur der Gegenwart Teil I Abteilung V. Zweite Auflage. M. 14 —; geb. in Leinw. M. 16 —; in Halbfr. M. 18 —. Leipzig, B. G. Teubner, 1913. Bespr. v. M. Horten, Bonn.

Die zweite Auflage dieses so sehr zeitgemässen und monumentalen Werkes weist in der Darstellung der patristischen Philosophie durch Baeumker eine wesentliche Bereicherung auf, die mit Johannes von Damaskus (S. 298), der auf die muslimischen Theologen stark eingewirkt hat, gut zur islamischen und jüdischen Philosophie (S. 301) überleitet. In der ersten Auflage hatte dieser Abschnitt einen weniger gut gewählten Platz zwischen der indischen und chinesischen Philosophie. Sein Verfasser, der Altmeister der

theologischen Studien innerhalb der Islamkunde, Prof. Goldziher hat mehrere sehr inhaltreiche Abschnitte hinzugefügt (304, 2ff. 305, 4.[1] 311, 7 unt. 313, 22ff. bei Kindi; 322, 3—323' 26. 326, 14. 7 unt. 328 unt. 329). Averroes wird am meisten mit diesen Zusätzen bedacht. Es tritt deutlich hervor, dass nach ihm Gott auch alle materiellen Individua erkennt — natürlich nicht in menschlich unvollkommener Weise — dass sein Weltbild an das der pantheistischen Mystiker streift und drittens dass er nicht als Urheber der Lehre von der zweifachen Wahrheit angesprochen werden darf. Sehr dankenswert ist auch die Erwähnung Suhrawardis. Wenn dessen Terminologie sich auch in bildlichen Ausdrücken bewegt (die Lichtlehre), so sind seine Gedanken doch philosophische. Sie haben daher ebenso wie Mystizismus und spekulative Theologie ein Recht, in der Geschichte der Philosophie genannt zu werden. Nach Gazali schwillt die philosophische Literatur im Islam zu einem gewaltigen Strome an. Die wesentlichsten Probleme z. B. das Verhältnis von Wesenheit und Dasein, von Gott und Welt (z. B. durch Dauwānī 1501†) werden dabei vertieft und von Schwierigkeiten befreit. Auch ganz neue Systeme z. B. das des Schīrāzī 1640† (Ṣadraddīn[2]) treten auf. Diese Philosophen bleiben jedoch innerhalb der analytisch-deduktiven Denkart (in ihrer neuplatonischen Färbung) befangen und wenn man dieses als das Wesentliche bezeichnet, wird Goldziher wohl Recht behalten, wenn er (329, 1) behauptet, die spätere Spekulation im Islam habe das Denken nicht in wesentlich neue Bahnen gelenkt[3]. Ein induktiv — synthetischer Denker ist ibn Ḫaldun dessen erkenntnistheoretische Gedanken der Geschichte der Philosophie ebenfalls einzuverleiben sind. Ich vermute, dass sich bei den Medizinern und Naturwissenschaftlern solche moderne Gedanken auch in philosophischer Begründung und Ausgestaltung finden werden. Wie Wiedemann (Erlangen) nachgewiesen hat, setzt ihre wissenschaftliche Methode jene Prinzipien zweifellos voraus. Sie müssten in einer grösseren Gesamtdarstellung als eine von allen bekannten Richtungen wesentlich verschiedene gekennzeichnet werden. Die christliche Philosophie des Mittelalters schliesst sich (S. 338) in der meisterhaften Darstellung von Baeumker an die islamische und jüdische an. Mit Neid blickt der Orientalist auf die reiche Fülle des hier Gebotenen (das nach den Resultaten der letzten Forschungen in dieser Auflage sorgfältig ausgestaltet worden ist) zumal wenn er sich bewusst ist, dass die Philosophie der Muslime Material für eine ebenso reiche Darstellung bietet. Die Parallelismen und Abweichungen in den Gedankenführungen beider Kulturkreise könnten für den Kulturhistoriker ein reizvolles Objekt der Beobachtung bilden. Den letzten Abschnitt (S. 432ff.) bildet die Darstellung der neueren Philosophie aus der Feder des bekannten Philosophiehistorikers Windelband.

[1] Bei der Lehre des Muammar darf man wohl nicht an einen platonischen Einfluss denken, vgl. Arch. f. system. Phil. XV 469ff.

[2] vgl. Horten: Gottesbeweise bei Schirazi; Bonn 1912 u. derselbe: Das philosophische System von Schirazi; Strassburg 1913.

[3] Die Möglichkeit von Ueberraschungen muss dabei immer offen gelassen werden. Die Masse der hier in Frage kommenden Literatur ist so gewaltig, dass sie wohl noch auf lange Jahre hinaus wie ein unübersehbares und uferloses Meer vor unseren Blicken ausgebreitet bleiben wird. Hoffentlich gelingt es einem Columbus, auch hier noch ungeahnte Länder zu entdecken.

Eugen Mittwoch: Zur Entstehungsgeschichte des islamischen Gebets und Kultus. [Aus den Abhandlungen der k. preuss. Akademie der Wissenschaften. Jahrgang 1913. Phil.-Hist. Klasse. Nr. 2.] 42 S. 4°. M. 2—. Berlin, G. Reimer, 1912. Bespr. v. Immanuel Löw, Szeged.

Es sind 80 Jahre her, dass A. Geigers Bonner Preisschrift: „Was hat Mohammed aus dem Judentume aufgenommen“ erschien. Die von Geiger angeschnittene Frage will Mittwoch, soweit sie den Einfluss des Judentums auf das Gesetz des Islams betrifft, in einer grösseren Arbeit lösen und man darf seiner Arbeit mit berechtigter Spannung entgegensehen.

Aus dem Kreise dieser Arbeit hebt die vorliegende Abhandlung eine sehr interessante Partie heraus: den Einfluss des Judentums auf das Gesetz des Islams über Gebet und Kultus.

Angeregt wurde Mittwochs Untersuchung durch C. H. Beckers Aufsatz: „Zur Geschichte des islamischen Kultus“, in welchem die Abhängigkeit des Freitagsgottesdienstes vom sonntäglichen Messgottesdienst der Kirche behauptet wird.

Dem gegenüber stellt Mittwoch fest, dass der mohammedanische Gebetsritus einschliesslich des öffentlichen Freitags- und Festgottesdienstes sich in Abhängigkeit von den jüdischen Gebetsvorschriften entwickelt habe. Mir scheint Mittwoch den Beweis für diese Abhängigkeit erbracht zu haben. Einzelne der aufgezeichneten identischen Züge muten auf dem vielbegangenen Gebiete wie jungfräulicher Neubruch an: man wundert sich, wie naheliegende Kombinationen erst jetzt gemacht wurden. Manches ist natürlich längst bekannt. Dass صلوة = צלותא das rituell geordnete Gebet im Gegensatz zur freien دعاء ist (S. 6), hat zuletzt Nöldeke betont, der von der Entlehnung des aramäischen צלותא sagt: „sie mag schon alt“ — vorislamisch — „sein“ (Neue Beiträge 29).

Die Gebetzeiten werden direkt auf das jüdische Beispiel zurückgeführt. Unter anderem fällt da die hübsche Bemerkung, das der jüdischen Vesper entsprechende islamische Gebet *ʿaṣr* stimme mit dem hebräischen *minḥā* auch darin überein, dass das Wort, wie das hebräische, auch „Geschenk", „Gabe" bedeute.

Das *takbīr : Allāhu akbar* stammt aus dem ersten Absatze des jüdischen Hauptgebetes S. 16. Es ist aber besonders hervorzuheben, dass die Worte, deren Wiedergabe es ist, האל הגדול „grosser Gott", gerade die ersten bedeutsamen Worte der ersten Benediktion der jüdischen Tefilla sind, die Mohammed übernehmen konnte. Vorher geht nämlich nur die speziell jüdisch-nationale Formel: Gelobt seist du Herr, unser Gott und Gott unserer Väter, Gott Abrahams, Gott Isaks und Gott Jakobs, grosser Gott. Diese beiden Anfangsworte des jüdischen Gebetes hat Mohammed aufgegriffen und beibehalten.

Im einzelnen möchte ich nur bemerken: עבודה שבלב. S. 22 l. Z. ist nicht mit „Gottesdienst des Herzens" sondern „Opferdienst des Herzens" wiederzugeben ist. S. 31 l. Z.: an den Fasttagen l. „bei dem Morgengottesdienste der Fasttage", denn bei dem Mincha-Gottesdienste fehlt der Prophetenabschnitt nicht.

Wenn Mittwoch zum Schlusse sagt: „die Tatsache, dass bei Entstehung und Ausgestaltung des islamischen Gebets und Kultus jüdische Einflüsse in besonderen Masse wirksam waren, könne kaum bestritten werden", so wird er, wie ich glaube, Recht behalten.

Henri Lammens S. J.: Fāṭima et les filles de Mahomet. Notes critiques pour l'étude de la Sīra. VIII u. 170 S. Rom 1912. Bespr. v. H. Grimme, Münster i. W.

Unsere Kenntnis der Geschichte Mohammeds beschränkt sich in allem Wesentlichen noch auf das, was uns die moslimischen Biographen des arabischen Propheten als Ergebnis ihrer Auffassung der Quellen überliefern. Das kann uns aber auf die Dauer nicht genügen: auch an uns wäre es, die Quellen durchzuarbeiten, und zwar so unbefangen und methodisch wie möglich. Was den Koran anbetrifft, so wird man ihm den Wert einer Geschichtsquelle ersten Ranges zuerkennen müssen; ist er doch wohl bis zur letzten Zeile authentisch, d. h. von Mohammed selbst herrührend. Aber wir werden darum doch nicht die in ihm enthaltenen autobiographischen Mitteilungen für den Ausdruck der reinen Wahrheit halten; denn sie entstammen fast alle der Zeit, da Mohammeds prophetische Mission an seiner politischen einen gefährlichen Gegner bekommen hatte. Immerhin steht das koranische Quellenmaterial um viele Stufen über dem traditionellen. Hier sieht man sich einem Chaos gegenüber, das zu ordnen der Isnad ein gänzlich ungenügendes, oft sogar irre führendes Mittel ist. Ordnen heisst hier besonders, das Freierfundene oder Erlogene von dem in gutem Glauben Berichteten zu scheiden, weiter dieses auf seine Glaubwürdigkeit richtig einzuschätzen. Aber mit welchem Massstabe? Man wird keinen anderen finden als den Koran. Aber liegt das Kriterium der Richtigkeit des Ueberlieferten in der Uebereinstimmung oder in dem Wiederspruch mit dem Koran?

Der Entscheidung dieser Frage galten schon mehrere Aufsätze aus der Feder von P. Henri Lammens, dem scharfsinnigen Durchforscher der Omajjadengeschichte. Einer derselben, betitelt „Coran et Tradition" (erschienen in den Recherches de science religieuse 1910) führt aus: „Der Wert einer Tradition hängt ab von ihrer Unabhängigkeit gegenüber dem Koran." Wohl habe es einmal eine historisch brauchbare mündliche Tradition in der Gemeinde gegeben; aber als sich die Koranexegese entwickelte, sei jene mehr und mehr zur Dienerin dieser theologischen Disziplin geworden. Wo sie die Exegese stützte, hielt man sie fest und erweiterte sie durch künstliche Zutaten; wo sie abwich, liess man sie fahren. Als sich bei den Moslims der historische Sinn regte, da sei das Beste von der alten Tradition unwiederbringlich verloren, das Rest theologisch verwässert gewesen.

Lammens' Hypothese erscheint auf den ersten Blick auffällig kühn; aber eine grössere Reihe von Stichproben, die Lammens in dem erwähnten Aufsatze mit ihrer Hilfe an der Tradition vornimmt, fällt so aus, dass man statt auf unabhängige Tradition auf eine Art Koranexegese zu stossen scheint (wenn ich auch den Zweifel an die Urspünglichkeit des Namens Mohammed, der doch schon in sabäischen Inschriften vorkommt, nicht teile). Und spricht nicht sehr für diese Hypothese, dass so wertvolle historische Materialien wie die Gemeindeordnung von Medina oder viele von Mohammeds Kanzlei für die Stämme Mittel- und Südarabiens ausgestellten Dokumente der späteren Tradition verloren gegangen sind? Immerhin war nicht zu gewärtigen, dass der kühne Kritiker mit seiner Ansicht durchdringen würde — wobei natürlich ein Durchdringen in orientalischen Kreisen überhaupt ausgeschlossen ist —, ehe er nicht einen grösseren Ausschnitt der Sira bis in die Einzelheiten beleuchtet hätte. Das ist nunmehr geschehen in der vorliegender Studie „Fāṭima et les Filles de Mahomet": so verhältnismässig unbedeutend ihr Gegenstand ist, so hebt doch die an ihr geübte Kritik das Buch zur Bedeutung einer Aufsehen erregenden Erscheinung.

In folgenden Einzelheiten gipfelt das Ergebnis von Lammens' Untersuchung. Mohammed scheint nie Vater eines Sohnes gewesen zu sein; sein Beiname Abu-l-Ḳāsim ist nicht entscheidend für die Annahme eines Kindes mit Namen Ḳāsim. Von den vier Töchtern, die dem Propheten zugeschrieben werden, fristen zwei, Roḳajja und Umm Kulṯum, in der Tradition ein so schattenhaftes Dasein, dass man zweifeln kann, ob sie überhaupt existiert haben; Oṯmān, ihr angeblicher Gatte, trägt in seinem Beinamen Du-n-nūrain keine auf ihren Besitz gehende Anspielung. Die Bedeutung der Zainab scheint die Tradition geflissentlich heruntergedrückt zu haben: war sie doch mit einem Mekkaner verheiratet, der bis kurz vor der Einnahme Mekkas der Sache des Islams feindlich gegenüber stand. Sie und ihre Nachkommen hat dann die alidische Tradition so früh wie möglich verschwinden lassen, um für Fāṯima, die Gattin Alis und Mutter von Hassan und Hosain, freie Bahn zu machen. Die Bedeutung dieser Fāṯima, in ein spätere Zeit jeglichen weiblichen Vorzug zuerkannt hat, sinkt bei näherer Betrachtung fast zu einem Nichts zusammen. Körperlich und geistig gleich unbedeutend wurde sie von ihrem Gatten mit Geringschätzung, von ihrem Vater mit steigender Gleichgiltigkeit behandelt. Durch ihre Gegnerschaft zu Aischa brachte sie sich um jeden Einfluss in der Umgebung ihres Vaters. So standen auch ihre beiden Söhne dem Herzen des Propheten weniger nahe als die Kinder Zainabs und der missgestaltete Sohn des Zaid. Wie alt sie geworden ist, lässt sich nicht sagen; nach den Traditionen kann man ihr ebensogut 23 wie 35 Jahre geben. Sie starb vergrämt und verbittert bald nach ihrem Vater, von dessen Erbschaft sie nichts erhielt — indem nach Lammens' Vermutung vielleicht ein von Mohammed ausgestelltes Testament unterschlagen worden war. Von Fāṯima greift die Darstellung gelegentlich auf Leute ihrer Umgebung über. Alis Charakter erhält die schlechteste Note; bei ihm wäre vollständiger Mangel an Intelligenz mit Untätigkeit gepaart gewesen. Sein Anspruch, der erste Gläubige gewesen zu sein, sei ebenso schlecht begründet wie sein Ruhm als Heros von Bedr und sein Ruf, die Liebe Mohammeds in besonderem Masse besessen zu haben. Für die Beurteilung des äusseren Auftretens des Propheten fallen wichtige Bemerkungen ab; so wird im einzelnen dargelegt, wie er seine Königswürde auch äusserlich zur Schau zu tragen bestrebt gewesen sei unter Verwendung von Thron, Szepter, Herolden, Prachtgewändern, Reitpferden usw.

Es hat einen besonderen Reiz, Lammens bei der Gewinnung dieser seiner Resultate zu begleiten; fehlt ihm doch keine der Eigenschaften, die den scharfen Kritiker machen. Seine Kenntnis der Quellen ist ebenso bewunderungswert wie seine Gabe, das Einzelne untereinander zu vergleichen und abzuwägen, das Ganze interessant anzuordnen und darzustellen. So kommt es, dass der Widerspruch, der sich beim ersten Lesen vielfach einstellt, bei wiederholtem Lesen sich meist als unberechtigt erweist. Dennoch ist mir am Schlusse das Gefühl geblieben, als müsste ich bei der psychologischen Beurteilung, die Lammens Mohammed und seinen Leuten zuteil werden lässt, öfters um „mildernde Umstände" bitten. Hätte der Islam seinen so beispiellosen Siegeslauf durch den Orient antreten können, wenn an seiner Wiege fast nur selbstsüchtige oder kleingeistige Männer gestanden hätten? Allerdings steht das meiste, was Lammens uns über Mohammeds Charakterentwicklung zu sagen hat, noch aus: so wird uns auch noch manche Ueberraschung bevorstehn. Für jetzt ist es Ueberraschung genug zu lernen: auch nach der Seite der Sira hin ist der Islam nicht „die Religion, die im vollen Tageslicht der Geschichte ins Dasein getreten ist."

H. R. Hall: The Ancient History of the Near East, from the earlist times to the battle of Salamis. With 33 plates and 14 maps, XXIV & 602 pages demy 8 vo. Price 15 s. London, Methuen & Co., Ltd. — Bespr. v. Carl Niebuhr, Berlin.

Es war einmal — die kleine Reminiszenz tut heute niemandem mehr weh — ein tüchtiger deutscher Orientalist, für den, spät aber dennoch, auch die Stunde schlug, da er gen London ziehen und sich im Britischen Museum umtun sollte. Nun musste er in philologisch sehr unziemlicher Eile die ihm dank der verständigen Gymnasialbildung fehlende Kenntnis des Englischen nachholen. Das liess sich bewältigen, aber schmerzlich beklagte er, aus Mangel an Zeit nicht mehr die Arbeiten der Herren durchnehmen zu können, mit denen er jetzt in persönliche Fühlung trete. Was gewiss ein hübscher Zug des Betreffenden und nebenbei praktisch gedacht war. Das vorliegende Geschichtswerk Halls, splendid ausgestattet und in den Teilen, die Aegypten nicht näher berühren, von gedrängter Kürze, liefert jedenfalls ein instruktives Beispiel des regen Austausches wissenschaftlicher Ergebnisse. In erster Linie als Hilfsmittel für Oxforder Studierende geplant, um deren Anschauung von der Entwicklungsgeschichte des Griechentums vor Einseitigkeit zu schützen, greift die Arbeit ihren Hauptzweck, jedwedem Leser die überragende Bedeutung des Orients während der älteren historischen Zeiträume klarzumachen, mit grosser Geschicklichkeit und Wärme an. Wenn Aegypten hierbei etwas vorteilhafter abschneidet

als sich mit nüchterner Kritik immer festhalten liesse, so kombiniert sich die Entlastung des Verfassers hierfür aus seiner Eigenschaft als Aegyptolog und aus dem ernsten Bestreben, Ordnung in die klassizistischen Vorstellungen von einer Epoche zu bringen, in der diese recht wenig zu suchen hatten, ‚I hope, therefore, that this book may serve as a very general „companion" to Herodotus for university students.' Darin liegt eine ganz treffende Charakteristik, wobei die Bereitwilligkeit der Zustimmung nicht etwa andeuten soll, es handle sich nur um einen Erweiterungsbau auf Herodoteischer Basis. Halls Buch ist zu vollkommen wissenschaftlicher Benutzung geeignet und wird im Zitatenschatz der nachfolgenden Fachliteratur die ihm gebührende Stellung einnehmen. Ja, der Verfasser hat eine Verlebendigung der kulturellen sowohl wie der politischen Beziehungen zwischen den altorientalischen Völkern geleistet, die in ihrer Anschaulichkeit den beigefügten Bilderschmuck weit übertrifft. Und das könnte man von mehreren neueren Werken ähnlicher Art nicht gerade behaupten.

Bei so reichen Vorzügen der Auffassung und Darstellung spürt man erst nach und nach, dass die vorhin erwähnte Tugend der Austauschfreudigkeit doch in mancher Beziehung wiederum ihre engen Grenzen fand. Dass Hall zuweilen, unter genauem Hinweis auf die einzelnen Stellen in der Quelle, Entdeckungen macht (p. 420 mit Note 2, 3 und 4 als Beispiel), die sich unmöglich so fertig aus dem Aermel schütteln liessen, wird Nachsicht erlangen, denn Hall konnte wohl nicht alle Hände, die passende Bausteine darreichen, erst auf Reinheit prüfen. Verdriessender ist schon, dass die allermeisten Ergebnisse Winckler scher Forschungen kalt bis zur Unfreundlichkeit behandelt wurden. Selbst Boghazkiöi wird so zimperlich mit seinem Auferwecker in Verbindung gebracht, dass Unkundige glauben müssen, er habe dieser Tat ziemlich ferngestanden. Damit hier nichts fehle, wird sogar die Annahme nicht beliebender Klarlegungen Winckler s denjenigen nachgetragen, die ihnen beipflichteten; bald durch das grosse Schweigen, bald durch stirnrunzelnden Verweis. Nur das allgemeine Verdikt aus früheren Jahren liess sich nicht mehr gut wiederholen; etliche sieghafte Winckleriana muss Hall jetzt passieren lassen, suppressing utterance of his groans. Ein Zeichen von Mannhaftigkeit immerhin, angesichts des Wahrspruchs: Quod licet Camboritanis, non licet Oxoniensibus.

Klamroth E.: Die jüdischen Exulanten in Babylonien. 107 S. (Beiträge z. Wiss. v. Alten Test. hrsg. v. R. Kittel. H. 10.) M. 2.80; geb. M. 3.80. Leipzig, Hinrichs, 1912. Bespr. v. J. Herrmann, Rostock.

Der Verfasser dieser tüchtigen Erstlingsarbeit kann darauf hinweisen, dass das babylonische Exil noch niemals von einem deutschen Forscher zum Gegenstand einer Spezialuntersuchung gemacht worden ist. Somit darf seine Studie von vornherein auf eine freundliche Aufnahme rechnen. In geschickter Weise hat er den Stoff, den er im Rahmen seines Themas behandeln will, gruppiert. Nach einem einleitenden Abschnitt über die Exilierungsmethode orientiert er über die Exilierungen Judas. Er stellt u. a. die Hypothese einer Zwischendeportation zwischen den von 597 und 586 auf, eine interessante Vermutung, die aber durch das beigebrachte Beweismaterial doch nicht genügend gestützt wird, so möglich sie sein mag. In den folgenden Abschnitten handelt Klamroth von der Uebersiedlung nach Babylonien (Abschied; Transport; das verlassene Land; Oertlichkeiten in Babylonien; Einrichtung), von der Behandlung (persönliche Freiheit; Frondienst; Sklaverei, Gefangenschaft; Steuern) und sozialen Lage der Exulanten (Beruf und Wohlstand; Bildung; die Frau; Einfluss der babylonischen Kultur). Mit Recht weist Klamroth auf die grosse Bedeutung des Umstandes hin, dass Nebukadnezar, im Unterschied von Sargons Verfahren mit Samarien, Judäa unbesiedelt liess. Es ist beachtenswert, was Klamroth über den zweifelhaften Umfang der Autorität der Aeltesten bemerkt, was er über die Heranziehung der Exulanten zu Frondiensten, über Sklaverei und Einkerkerung der Deportierten besonders in der späteren Zeit und über die Besteuerung feststellt und vermutet.

Ebenso weiss er uns über die Beschäftigung der Exulanten, über den Einfluss des neuen Landes auf ihre geistige Bildung und ihren Kulturstand Bemerkenswertes zu sagen. In den übrigen Abschnitten beschäftigt er sich mit den religiösen Zuständen der Gola: Gott, Volk und Land; falsche Propheten; religiöse Parteien; Jahwedienst. Auch hier finden wir mancherlei gute Beobachtungen, doch ist dieser Teil mehr eine anregende Skizze als eine wirkliche Ausschöpfung des im AT vorliegenden Materiales. Insbesondere aus Ezechiel ist ja viel zu holen. So scheint mir der Wert der Arbeit noch mehr in ihrer ersten als in ihrer zweiten Hälfte zu liegen. In einem Exkurse am Schluss bestimmt er die Bedeutung von עם־הארץ mit „Untertanenschaft" im Gegensatz zu den regierenden Kreisen, der Aristokratie, nicht Landvolk im Gegensatz zur Stadtbevölkerung; der Ausdruck nehme, da er nun die gesamte Volksmenge mit Einschluss auch der Hörigen und Sklaven bezeichnet, von selbst gelegentlich eine Färbung zum Proletariat an. Ein Stellenverzeichnis erhöht den Wert des guten Buches, das zahlreiche Anregungen und Belehrungen bietet.

R. H. Charles: The Book of Enoch (CX + 331 pp.). Oxford, Clarendon Press, 1912. Bespr. v. F. Perles, Königsberg i. Pr.

Nachdem Charles schon 1906 durch eine abschliessende Edition des äthiopischen Henochtextes nebst den Fragmenten der griechischen und lateinischen Uebersetzungen[1] eine feste Grundlage für die Erforschung des so viele Rätsel aufgebenden Pseudepigraphon geschaffen, krönt er seine Leistung durch die vorliegende Veröffentlichung, die keineswegs nur eine zweite Auflage seiner vor 20 Jahren erschienenen Uebersetzung und Erklärung des Buches, sondern ein ganz neues Werk darstellt. In einer umfangreichen Einleitung orientiert uns Charles in geradezu erschöpfender Weise über den Charakter des Buches, seine Ueberlieferung und seine bisherigen Bearbeitungen und führt uns zugleich in die verwickelten text- und literarkritischen wie religionsgeschichtlichen Probleme ein, die es der Forschung stellt und deren Lösung zum Teil noch heute aussteht. Eine dankenswerte Zugabe ist die sorgfältige Feststellung der Spuren, die das Buch in der jüdischen und christlichen Literatur zurückgelassen hat, und der im Schlussparagraphen gebotene Ueberblick über die Theologie des Buches, zu dem noch in einem besonderen Anhang eine Darstellung des Begriffes „Menschensohn" in der jüdischen Apokalyptik und im NT hinzukommt.

Charles stellt fest, dass das Henochbuch eine Reihe von Fragmenten eines älteren Noah-Buches enthalte, und sucht dieselben im einzelnen genau zu bestimmen. Das Henochbuch selbst soll nach der Absicht des Schlussredaktors aus fünf Teilen bestehen, die die Kapitel 1—36, 37—71, 72—82, 83—90, 91—108 umfassen. Diese fünf Teile rührten von verschiedenen Verfassern her und seien auch nach Entstehungszeit wie nach Gedankengehalt voneinander verschieden. Die ältesten Partien, die noch nichts von der Religionsverfolgung durch Antiochus Epiphanes wissen, müssten daher spätestens um 170 v. Chr. entstanden sein, wärend die jüngsten Partien erst zwischen 94—64 v. Chr. anzusetzen seien. Im Rahmen einer kurzen Anzeige können die Einzelheiten der tief dringenden Untersuchungen, die teils in der General-Einleitung, teils in den jedem Teil vorangeschickten Einleitungen, teils auch im Kommentar niedergelegt sind, nicht näher besprochen werden, doch muss allgemein anerkannt werden, dass die ganze Beweisführung von vorbildlicher Besonnenheit und Gründlichkeit ist. Besondere Hervorhebung verdient der Nachweis des poetischen Charakters und der strophischen Gliederung vieler Stellen, worin eine wichtige Handhabe für die Kritik geboten ist. Als Originalsprache nimmt Charles für für Kap. 1—5 und 37—104 das Hebräische an, während er für 6—36 das Aramäische zu erweisen sucht. In letzterer Annahme kann ihm Referent nicht folgen. Schon aus rein geschichtlichen Erwägungen ist es unwahrscheinlich, dass der Autor einer Persönlichkeit der grauen Vorzeit wie Henoch Reden in einer andern Sprache als der Hebräischen in den Mund gelegt habe, da doch den damaligen Juden das Hebräische einfach als Ursprache der Menschheit galt[1]. Ein nichthebräisches Werk hätte also von vornherein keinen Glauben gefunden. Doch auch aus verschiedenen Einzelstellen lässt sich beweisen, dass jene Kapitel hebräisch geschrieben waren, während die von Charles zugunsten seiner These angeführten Stellen sich bei näherer Prüfung als nicht stichhaltig erweisen. Um die Anzeige nicht unnötig zu belasten, seien alle textkritischen Bemerkungen in eine besondere Arbeit „Zur Erklärung des Buches Henoch" (Sp. 481 ff.) verwiesen, während hier nur die zwei Hauptargumente für jene Annahme entkräftet seien. Die 19, 2 und an noch zwei weiteren Stellen vorkommende Konstruktion *αἱ γυναῖκες αὐτῶν τῶν παραβάντων ἀγγέλων* glaubt Charles nur durch ein aramäisches Original נשיהון די מלאכיא די חטו erklären zu können, lässt aber unbeachtet, dass die gleiche Konstruktion im Neuhebräischen[2] ebenso gebräuchlich ist, also für die Frage der Ursprache absolut nichts beweist. Ebenso wenig beweiskräftig ist das aus Transkriptionen wie *φουκά* (פוך) oder *μανδοβαρά* bzw. *βαβδηρά* (מרבר) geholte Argument. Ganz abgesehen davon, dass פוכא im Aramäischen überhaupt nicht vorkommt, braucht man zur Erklärung des *α* am Wortende durchaus nicht an einen aramäischen stat. emphat. zu denken. Sehen wir doch z. B. auch in *σίκερα* der LXX für hebr. שֵׁכָר dieses *α*. Vor allem aber zeigen die Namen der griechischen Buchstaben, die doch sicher nicht durch die Aramäer den Griechen bekannt wurden[3], regelmässig die Endung *α*, die sich einfach aus dem Bestreben erklärt, dem Fremdwort ein griechisches Aussehen zu geben.

[1] *Anecdota Oxoniensia.* Semitic Series. Part. XI.

[1] Belege für diese Anschauung aus Talmud und Midrasch bei Berliner, Beiträge zur hebr. Gramm. (Berlin 1879) S. 9.

[2] Dass zur Zeit der Abfassung unseres Buches diese Konstruktion auch schon im Hebräischen geläufig war, zeigt Cant 3, 7 מטתו שלשלמה, auf welche Stelle übrigens Charles selbst verweist.

[3] Die seit Lagarde (Ges. Abh. 255) wiederholt ausgesprochene Vermutung des aramäischen Ursprungs dieser Buchstabennamen scheitert nicht nur an אלף und דלת, die dem Aramäischen ganz fremde Wörter sind, sondern namentlich auch an Formen wie *ἰῶτα*, *πῖ*, *ῥῶ*, die nur bei Annahme phönizischen Ursprungs erklärlich sind. Vgl. Ed. Meyer, Gesch. d. Altert. II 382.

Charles beklagt im Vorwort mit Recht das geringe Interesse der meisten jüdischen Gelehrten am Buche Henoch und den sonstigen Werken der apokalyptischen Literatur[1]. So wichtig dieses ganze Schrifttum in religionsgeschichtlicher Beziehung ist und so bedauerlich darum seine Vernachlässigung durch diejenigen Gelehrten, die seine berufensten Interpreten wären, geht doch Charles in seiner Wertschätzung des von ihm so lange und hingebungsvoll studierten Buches zu weit, wenn er erklärt: To the biblical scholar and to the student of Jewish and Christian Theology 1 Enoch is the most important Jewish work between 200 B. C. and 100 A. D. Ganz abgesehen davon, dass die jüngsten Teile des Alttestamentlichen Kanons so vor allem das Buch Daniel in der gleichen Zeit entstanden sind, wiederlegt die ganze jüdisch-griechische Literatur einschliesslich Philo und Josephus durch ihren positiven Gehalt wie durch die tiefen von ihr ausgegangenen Wirkungen jenes übertreibende Urteil. Der objektive Wert einer Schrift oder einer ganzen Literatur ist oft sehr verschieden von dem Interesse, das sie dem Religionshistoriker und Folkloristen bietet. So kann nichts darüber hinwegtäuschen, dass das Buch Henoch äusserst arm an selbständigen Gedanken und auch nur rein literarisch betrachtet in den meisten Partien unbefriedigend ist. Man kann also auch nicht sagen, dass das Judentum durch Preisgabe desselben und verwandter Schriften eine nennenswerte religiöse oder geistige Einbusse erlitt. Für eine Gemeinschaft, die die Schriften des AT's im Original besass, der ausserdem in Haggada und Midrasch eine reiche Quelle neuer fruchtbarer Gedanken sprudelte, war der Verlust jener Schriften leicht zu ertragen, und selbst wenn man Charles's Urteil beistimmen wollte, dass seit dem Fall Jerusalems „Judaism became to a great extent a barren faith[2], and lost its leadership in the spiritual things of the world", so wären dafür andere Gründe zur Erklärung heranzuziehen, vor allem die Abschliessung von der jüdisch-griechischen Geisteswelt.

Während diese Abschliessung mit Bewusstsein erfolgte und den damaligen religiösen Führern als ein notwendiger Akt der Selbsterhaltung erschien, hat das Judentum jene Apokalypsen überhaupt nicht mit einem Mal verworfen, sondern allmählich vergessen, was am besten durch die Tatsache illustriert wird, dass einzelne Teile davon noch im Mittelalter teils im Original teils in Bearbeitung kursierten.

Wenn also auch Referent in einzelnen Punkten die Anschauungen des Verfassers nicht teilt, will er doch zum Schluss noch einmal seine uneingeschränkte Anerkennung für das Gebotene aussprechen, und dem Wunsche Ausdruck geben, dass er uns noch viele gleich wertvolle Werke über die Pseudepigraphen schenke[1].

Dr. Ludwig Blau: Die jüdische Ehescheidung und der jüdische Scheidebrief. Eine historische Untersuchung. I. 80 S. 8°. M. 1.60. II. 116 S. 8°. M. 2.50 mit zwei Faksimilies. Strassburg, K. J. Trübner, 1912. Bespr. v. L. Freund, Lemberg.

Die jüdische religionsgeschichtliche Forschung ist um eine vortreffliche Arbeit bereichert worden. Mit voller Beherrschung des jüdischen Schrifttums und mit Berücksichtigung der neuen Funde und deren Forschungsergebnisse hat der Verfasser eine gründliche, erschöpfende, historische Darstellung des Scheidungsprinzips und des Scheidebriefes bei den Juden geboten. Diese Untersuchung liefert aber auch einen interessanten und lehrreichen Beitrag für die vergleichende Rechtswissenschaft, indem sie Zusammenhänge zwischen den babylonischen Rechtsurkunden und dem jüdischen Rechtsleben einerseits und den Papyri anderseits aufdeckt.

Der erste Teil bildet eine Monographie des Scheidungsgrundes. Der Verfasser geht von der Kaufehe aus, worin er dem Referenten zustimmt, dass die formale Kaufehe bei den Semiten bestanden hat[2], und stellt auf Grund des Quellenmaterials fest, dass bei den Babyloniern und Juden dem Manne das bedingungslose Recht der Scheidung zusteht. Das gewöhnliche Motiv aber zur Scheidung war die Untreue der Frau oder

---

[1] Dass diese Vernachlässigung auch auf jüdischer Seite als ein Uebelstand empfunden wird, zeigen z. B. auch die Ausführungen des Referenten in der Einleitung zu R. Tr. Herford, Das pharisäische Judentum in seinen Wegen und Zielen dargestellt. Autorisierte Uebersetzung aus dem Englischen von Rosalie Perles (Leipzig 1913) S. IX.

[2] Gegen eine solche Beurteilung des damaligen Judentums wendet sich Kap. VI von Herfords oben angeführtem Werk mit der Ueberschrift: Pharisaism as a Spiritual Religion (S. 227ff. der deutschen Uebersetzung).

[1] Hier seien noch einige störende Druckfehler berichtigt: p. XXXIV Z. 14 ist statt 132 B. C. zu lesen 132 A. D. — p. LVIII Z. 14 v. u. פיכא l. פוכא. — p. LIX Z. 7 v. u. הארעא l. ארעא. — p. LX Z. 5 v. u. ארעה l. ארעא. — p. LXIX Z. 2 v. u. אחריתו l. אחיתו. — p. LXX (zu 97, 9b) כסך l. כסף. — p. LXXIX Z. 2 v. u. חנין l. חנוך. — p. 193 Z. 2 they reached a sea of water l. they reached them near a sea of water. — p. 211 Z. 11 v. u. ותבקא l. ותבקע. — p. 239 Z. 2 v. u. fehlt (in 96, 6) die Uebersetzung von *tetfadaju*. — p. 241 Z. 9 v. u. אוצרותינו l. אוצרוחינו. — In der 1906 erschienenen Textausgabe S. 50 Z. 6 መንፈሕ l. መንፈስ. — S. 68 Z. 19 v. u. רעעים l. רעננים. — S. 86 Z. 1 መኣ" l. ወኣ".

[2] Vgl. L. Freund, Zur Geschichte des Ehegüterrechtes bei den Semiten Wien 1909 S. 20ff. [Sitzungsberichte der Kais. Akademie d. Wissenschaften in Wien phil. hist. Klasse 162 B I Abhandlung].

ein derartiger Verdacht, der zur Aufhebung des geschlechtlichen Umganges und zum Hasse führte. Daher wird auch das Wort „hassen“ als terminus technicus für Scheidung gebraucht. Diese volkstümliche Anschauung erhob dann die schammaitische Schule zum Gesetz, indem sie diese Auffassung aus dem Wortlaute (Deut. 24, 1) ערות דבר ableitete. Damit stimmt auch Mathäus überein, der die Scheidung aus *λόγος πορνείας* gelten lässt (5, 32). Die hillelitische Schule dagegen neigte der von ihrem Gründer hergebrachten Ansicht des babylonischen Adels zu, wonach die Scheidung aus jeder Ursache erfolgen kann. So berichten auch Philo und Josephus. R. Akiba der letzte und bedeutendste Vertreter dieser Schule kehrt zum alten Rechtsstandpunkt zurück, dass ein Scheidungsgrund für den Mann überhaupt nicht erforderlich sei, welche Ansicht zur allgemeinen Geltung gelangt ist. Im letzten Abschnitte sucht der Verfasser aus der talmudischen Literatur und aus einer in der Geniza aufgefundenen Schrift einer sehr alten jüdischen Sekte den Beweis zu erbringen, dass es in Palästina jüdische Kreise gegeben hat, die noch vor Markus und Lukas die absolute Unauflösbarkeit der Ehe und die Monogamie forderten.

Im zweiten Teile, der dem Scheidebriefe gewidmet ist, bestrebt sich der Verfasser durch eine scharfsinnige Erläuterung der Quellen die altsemitischen Eheschliessungs- und Ehescheidungsformeln zu rekonstruieren, was auch mit grosser Wahrscheinlichkeit als zutreffend anzusehen ist. Diese lauten: I. Eheschliessung: Sie ist mein Weib und ich bin ihr Mann. Scheidung: Sie ist nicht mein Weib und ich bin nicht ihr Mann. II. Eheschliessung: Sei mir zum Weibe (aram. zur Ehe). Scheidung: Gehe, wohin du willst, oder: heirate, wenn du willst. — Die ersten Formeln, die der Verfasser für die volkstümlichen hält, sind aber in der talmudischen Zeit, da sie der formalen Kaufehe nicht entsprechen, verdrängt worden.

Da der Scheidebrief als Dispositivurkunde galt, durch die die Scheidung ausschliesslich bewirkt wird und auch zur Legitimation der Frau diente, so dürfte sein Inhalt ursprünglich aus folgenden zwei Hauptpunkten bestanden haben: 1. Aus der Erklärung des Mannes, seine Frau aus seinem Hause zu entlassen. 2. Aus der Erlaubnis, dass seine Frau auf Grund des Scheidebriefes sich an einen beliebigen Mann verheirate. Erst in talmudischer und nachtalmudischer Zeit erfuhr sein Inhalt Erweiterungen durch die Teilung des zweiten Punktes in zwei Sätze und durch Häufung und Wiederholung der Synonyma. Interessant ist es, dass die zweite Scheidungsformel auch in einem demotischen und in einem griechischen Papyrus sich findet.

In den weiteren Ausführungen befasst sich der Verfasser mit der Datierung und mit den Zeugen, wie auch mit der Feststellung der Form und des Charakters des Scheidebriefes. Er gelangt zum Ergebnisse, dass der jüdische Scheidebrief ursprünglich ein reines Cheirographon war, daher waren Datum und die Assistenz von Zeugen keine Bedingung für dessen Gültigkeit.

Im einzelnen beschränke ich mich auf folgende Bemerkungen.

I S. 20ff. und II 82f. Die Annahme, dass in der biblischen Zeit die Scheidung ein Privatakt ohne Assistenz eines Richterkollegiums wäre, scheint mir nicht genügend begründet. Dass die Bibel nirgends die Anwesenheit eines Gerichthofes erwähnt, mag seinen Grund darin haben, dass die Bibel an allen Stellen den Scheidebrief nur gelegentlich anführt, aber nicht den Vorgang des Scheidungsaktes schildern will. Eine Analogie mit der Scheidung des Levirs (Deut. 25, 9 und 4, 4), der je rechtlich an Stelle des verstorbenen Bruders tritt, würde das Gegenteil ergeben. Auch aus Pap. G. darf man es schliessen. Denn die Nichterwähnung eines Scheidebriefes kann nicht als Beweis geltend gemacht werden. In einem Ehevertrage darf man kaum eine genaue Schilderung der formalen Scheidung erwarten. Dass sich unter den Urkunden der Mibtachja ihr Scheidebrief nicht findet, mag dem Umstande zuzuschreiben sein, dass sie sich nachher wieder verheiratet hat, daher war eine Legitimation für sie überflüssig.

I S. 38. Es ist unwahrscheinlich, dass die Ansicht des babylonischen Adels die palästinensische volkstümliche Rechtsanschauung in einer so kurzen Zeit gänzlich zu verdrängen vermochte, dass Josephus und Philo sie gar nicht erwähnen. Ich glaube, dass beide Richtungen seit jeher im Volke bestanden, nur haben die politischen Wirren und die traurige soziale Lage der Juden seit Herodos die Beeinträchtigung der Frau verursacht, wie ich es in bezug auf das Ehegüterrecht (a. a. O. S. 50ff.) nachgewiesen habe.

S. 69 Anm. 1. Für das Verbot (bei Josephus, Archäologie III 12, 2) der Ehe eines Priesters mit einer Ladensitzerin oder Gastwirtin findet sich im Targum eine Parallele. זונה in Jos. 2, 1 und Ri. 11, 1 wird dort mit פנדקיתא übersetzt. Vgl. Olitzki, Josephus und die Halacha S. 11 Anm. 1.

II S. 16. Die Reihenfolge der Eheschliessungsformeln in Kidd. 5b scheint mir Zufall zu sein. Denn die hier als dritte angeführte Formel wird das. 9a als zweite und bei Aufzählung der ungültigen Formeln in 5b die der dritten entsprechende an erster Stelle genannt.

Am Schlusse möchte der Ref. noch den

Wunsch aussprechen, dass der Verfasser den betretenen Weg weiter verfolge und uns mehrere solche rechtshistorische Monographien aus dem jüdischen Rechtsleben bieten möge. Dafür werden ihm die Leser Dank wissen.

F. E. Pargiter: The Purāṇa Text of the Dynasties of the Kali Age with introduction and notes. Oxford, University Press, 1913. XXXIV, 97 S. Sh. 5 —. Bespr. v. F. Bork, Königsberg i. Pr.

F. E. Pargiter hat mit diesem wertvollen Buche eine der wichtigsten Quellen der indischen Geschichte, die Purāṇas, einem weiteren Publikum in Umschrift und Uebersetzung vorgelegt und sich damit den Dank aller derer verdient, die sich für die indische Geschichte begeistern können. Da er eine grosse Menge von Handschriften und Ausgaben benutzen konnte, so hat er reichhaltige und für die weitere Forschung wichtige Lesarten ermittelt. Infolge davon sind zahlreiche Angaben sogar in neueren Werken wie C. Mabel Duffs Chronology of India (1899) und W. Geigers Mahāvaṃsa (1912) zu berichtigen. Von allen solchen Ergebnissen, die die Fachforschung angehen, sehe ich hier ab und möchte nur das eine hervorheben, dass nach Pargiter die Ursprache des Werkes nicht das Sanskrit, sondern das Prakrit ist.

Der Historiker, an den sich das Buch in erster Linie richtet, wird sich zunächst die von Pargiter nicht behandelte Frage vorlegen, ob die Purāṇas auf eine einheitliche Quelle zurückgehen, oder ob sie aus mehreren, einander widersprechenden oder ergänzenden Urkunden zusammengestellt sind. Nach meinen Untersuchungen ist der vorauszusetzende Urbericht durchaus nicht einheitlich.

Eine zweite Frage ist die der Glaubwürdigkeit. Es ist zu untersuchen, wie die teilweise ganz abenteuerlichen Zahlenangaben zu verstehen sind. Dazu gehören andere Vorkenntnisse, als sie ein Indianist oder auch ein Historiker gemeinhin hat. Nur wer sich in die Systeme der Chronologie des Altertums eingearbeitet hat, der wird in der Lage sein, den Aufbau der luftigen Konstruktionen zu erkennen und das Geschichtliche von dem Architektonischen zu scheiden. Das im einzelnen mit Tatsachen zu belegen, würde den Umfang eines Buches erfordern, muss also an anderem Orte geschehen.

Eine Einzelheit aus dem letzten Abschnitte des Werkes sei hier gebessert: Wenn Pargiter die sieben Riši, die mit verschiedenen Mondstationen — genannt werden Puśja, Maghā, Pūrvā Āšādhā — in Konjunktion treten, mit *the Great Bear* übersetzt, so ist das nicht zu halten. Es handelt sich augenscheinlich um eine bestimmte Konstellation der sieben Planeten, die allerdings in dem Zusammenhange, in dem sie hier auftritt, den Boden der astronomischen Beobachtung längst verlassen hat.

Altertums-Berichte.

Museen.

Die Königlichen Museen zu Berlin haben im Monat August folgende Erwerbungen gemacht: Antike Bildwerke: Abgüsse der archaischen Giebelskulpturen des Gorgo-Tempels zu Kerkyra. — Islamische Kunstabteilung: Fayenceflasche mit Lüsterbemalung. Drei unglasierte Tonkrüge. Eine blau irisierte Glasvase. Ein Bronzeflakon. Sämtlich Persien, XII.—XIII. Jahrh. Persische Stuckfliese mit Darstellung eines Löwen. Ein kleiner Bleispiegel. Persische Stuckköpfchen, angeblich aus Raghes. Goldenes Ohrgehänge, frühislamisch. Fayencescherben aus Alt-Kairo. Scherben frühislamischer, bemalter Tongefässe aus Palästina. Fayenceeber aus Aegypten mit Inschrift, mamelukisch. Kleine Lüsterfliese, Persien, XIII. Jahrh. Fayenceschale im Seladonsstil, mit Randinschrift, Persien, XIII. Jahrh. Tonform für Gefässdekor, Mesopotamien, XII. — XIII. Jahrh. Fayenceschale mit Lüstermalerei, Persien (Raghes), dat. 615 d. H. (1218 n. Chr.). Fayencekanne, gelblichweiss glasiert, mit Hahnenkopf und eingelegtem Ornament, unter chinesischem Einfluss, Persien, X.—XI. Jahrh. Fayenceschale, weiss glasiert, mit schwarzem Dekor, Persien, XII.—XIII. Jahrh. Fayenceschale mit farbiger Bemalung, Persien (Sultanabad), XIII. Jahrh. Fayenceteller mit Darstellung eines Straussen, Syrien (Rakka), XIII.—XIV. Jahrh. Fayenceschale mit Reliefdekor im Seladonstil, Persien, X.—XII. Jahrh. Tonflasche mit eingedrückter Wandung, Persien, frühislamisch. Fragment einer grossen Tonvase in Berbotinetechnik, Mesopotamien, XII.—XIV. Jahrh. Fayencetintenfass, Persien, datiert 718 d. H. (1318 n. Chr.). Sammlung von Fayencefragmenten verschiedener Manufakturen und Epochen, gefunden in Alt-Kairo. Zwei bemalte, frühislamische Tonkrüge aus Palästina. Hängelampe aus rotem Glas, Aegypten, fatimidisch. Glasvase mit türkischblauem Auguss, Syrien, frühislamisch. Glasflasche mit gebuckeltem Körper, Persien, X.—XII. Jahrh. Mehrere kleine Glasobjekte in Schnitt- und Schlifftechnik, Aegypten und Persien, X.—XII Jahrh. Sammlung von über 200 Glasscherben verschiedener Technik, meist emailliert und vergoldet, Syrien XI.—XIV. Jahrh. Holzschnitzerei im Tulunidenstil aus Kairo. Ein Paar goldene Ohrringe in Filigranarbeit, Syrien, Mittelalter. Bronzebekrönung in Form eines Vogels, graviert, Persien, etwa XII. Jahrh. Kleine Bronzefigur (Hahn), Syrien, XI.—XIII. Jahrh. Lampen und Leuchter aus Bronze, frühislamisch. Handspiegel aus Eisen, mit Gravierung, Persien, Mittelalter. — Vorgeschichtliche Abteilung des Museums für Völkerkunde: Dubletten aus dem Ergebnissen der Ausgrabungen in den römischen Lagern von Numantia. Fragment eines Steinbeils von Mamurt-Kale zwischen Pergamon und Sardes. (Amtl. Ber. a. d. Kgl. Kunsts., Okt. 1913). W.

Aus gelehrten Gesellschaften.

In der Sitzung der Académie des Inscriptions et Belles Lettres vom 29. August legte Fr. Cumont ein jüngst in Athen entdecktes Weihefigürchen vor und verglich es mit anderen ähnlichen Funden.

Mitteilungen.

In den Nummern 38 und 39 der Deutschen Kolonialzeitung veröffentlicht S. Passarge aus Anlass des Buches: „Und Afrika sprach" einen ungewöhnlich scharfen Angriff auf L. Frobenius, den er am liebsten von der Wissen-

schaft abschütteln möchte. L. Frobenius antwortet in Nr. 40, indem er die moralische und sachliche Befähigung Passarges als wissenschaftlichen Kritikers in Zweifel zieht. Nach einer Gegenäusserung Passarges in Nr. 41 veröffentlichen G. Thilenius (Hamburg), K. Weule (Leipzig) und B. Ankermann (Berlin) in Nr. 42 eine Erklärung zugunsten Frobenius'. Sie betonen, dass die Frobeniusschen Sammlungen, deren Wert Passarge angezweifelt hatte, wertvoll sind, und dass die wissenschaftliche Arbeit Frobenius' trotz ihres zu grosszügigen Vorgehens bleibende Leistungen aufzuweisen hat, so seine Darlegungen über den westafrikanischen Kulturkreis. Gegenüber dem von Passarge stark in den Vordergrund gerückten Islam verweisen sie auf Marquardts Ergebnis seiner Untersuchungen über die Bronzen von Benin und zitieren Marquardts Worte: „Ich möchte wünschen, dass das, was ich über die angebliche Rolle des Islam als Kulturträger, speziell in Afrika, festgestellt zu haben glaube, allgemeinere Beachtung fände ... Diejenigen, welche gewohnt sind, vor dem Glanze des allheiligen i'räb in Verzückung zu geraten, werde ich freilich nicht bekehren". Der Schlusssatz der Erklärung lautet: „Auch wenn die Folgerungen aus dem reichen Material sich mit der Zeit zum Teil oder ganz als irrig erweisen und damit das Schicksal sehr vieler wissenschaftlicher Hypothesen teilen sollten, wird sich die Völkerkunde doch sehr ernsthaft mit ihnen auseinandersetzen müssen". Bork.

Auf einen alten Seeverkehr zwischen China und Abessinien zu Beginn unserer Zeitrechnung, von dem man bisher nichts wusste, macht A. Herrmann in der Zeitschrift der Berliner Gesellschaft für Erdkunde aufmerksam. Die Nachricht von diesem Handelsverkehr beruht auf einem Funde des französischen Asienreisenden und Sinologen Pelliot und ist ein bis dahin unbekannter Bericht in den Annalen der älteren Handynasti (206 v. Chr. bis 24 n. Chr.). Beschrieben wird darin die Route der Schiffe, die von nichtchinesischen Kaufleuten ausgerüstet waren, und als ihr Endziel das Land Huangtschi angegeben; die Reisedauer war 10 bis 12 Monate. Herrmann sucht nun zu erweisen, dass dieses Huangtschi Abessinien und dass die vermittelnden Kaufleute die südarbischen Sabäer gewesen seien. Die chinesische Bezeichnung Huangtschi erinnert den Autor an das abessinische Volk der Agasi südlich des späteren axumitischen Reiches. Immerhin wäre hier ein rein etymologischer Beweis nicht schlüssig, wenn sich in dem Bericht nicht eine Notiz fände, die nach Abessinien führt. Es heisst da nämlich, es sei zur Zeit des chinesischen Kaisers Ping, und zwar zwischen 1 und 6 n. Chr., eine Gesandschaft mit Geschenken an den König von Huangtschi abgeschickt worden, mit dem Auftrage, von ihm ein Nashorn zu erhalten, und das verweist allerdings nach Abessinien, da das indische Nashorn nicht in Betracht zu kommen scheint. Tatsächlich wird in denselben Annalen an anderer Stelle erwähnt, dass im Jahre 2 n. Chr. ein Nashorn als „Tribut" nach China gebracht worden sei. Ausserdem kamen nach dem von Pelliot ans Licht gezogenen Bericht durch die Sabäer noch andere Dinge auf dem Seewege nach China, wie Perlen und Edelsteine, die sie auf den Zwischenstationen der Fahrten gegen Seide und Gold erworben hatten. Die lange Dauer der Fahrten erklärt sich daraus, dass sie den südasiatischen Küsten folgten, und das dabei unterwegs viele Häfen des Handels wegen angelaufen wurden. Diese im chinesischen Bericht genannten Zwischenstationen lassen sich meist nicht mehr bestimmen. Die sabäischen Handelsreisen nach Asien hörten übrigens infolge des römischen Wettbewerbs bald auf.

(Berliner Tageblatt, 15. Okt. 1913). W.

Personalien.

Fr. Schulthess, Ordinarius der semitischen Philologie an der Universität Königsberg (Pr.), hat einen Ruf an die Universität Strassburg zum Frühjahr 1914 angenommen. Er wird der Nachfolger von E. Littmann, der nach Göttingen geht.

H. Hermelink, Privatdozent für Kirchen- und Dogmengeschichte an der Universität Leipzig, hat einen Ruf als ausserordentlicher Professor an die Universität Kiel erhalten.

H. Haas in Koburg wurde zum ausserordentlichen Professor für allgemeine Religionsgeschichte und vergleichende Religionswissenschaft in der theologischen Fakultät der Universität Jena ernannt.

Zeitschriftenschau.

* = Besprechung; der Besprecher steht in ( ).

Anthropos. 1913:

VIII. 4/5. F. J. Jetté, S. J., Riddles of the Ten'a Indians. — O. Frankfurter, Buddhistische Zeitrechnung in Siam. — E. Fischer, Sprachlehre u. dinglische Parallelen aus dem alten Thrakergebiet. — O. Rutz, R. Wagner als Rassenmensch. — F. Hestermann, Zur Ostasiatischen Kunstgeschichte. — M. Pancritius, Die magische Flucht, ein Nachhall uralter Jenseitsvorstellungen. — *H. Ploss-B. Renz, Das Kind in Brauch u. Sitte d. Völker (W. Schmidt). — *M. Bittner, Die heiligen Bücher d. Jeziden (F. Hrozný). — *H. V. Hilprecht, Der neue Fund zur Sintflutgeschichte aus der Tempelbibliothek von Nippur (F. Hestermann). — *G. Foucart, Histoire des Religions et Méthode Comparative (W. Schmidt). Bork.

Berliner Philologische Wochenschrift. 1913:

31. *J. Karst, Die Chronik des Eusebios, aus dem Armenischen übersetzt (E. Preuschen). — *W. E. Crum, Catalogue of the Coptic Manuscripts in the Collection of the John Rylands Library (C. Schmidt). — *W. Weyh, Die syrische Barbaralegende (v. Dobschütz).

32. *A. Philippson, Topographische Karte des westlichen Kleinasien, Lief. 2 und 3 (H. v. Gaertringen).

33. *D. Trietsch, Cypern (E. Gerland). — *H. F. Allen, Two Mummy-Labels in the Carnegie Museum (M. Lambertz).

34. *F. Heinevetter, Würfel- und Buchstabenorakel in Griechenland und Kleinasien (Tittel). — *Th. Meyer-Steinegg, Chirurgische Instrumente des Altertums (Schonack). — *O. Schrader, Die Anschauungen V. Hehns von der Herkunft unserer Kulturpflanzen u. Haustiere (Keller). — Mitteilungen: H. Geist, Al-Kindî de radiis.

35. *M. Modica, Il mutuo nei papiri greco-egizii (Rabel). — *A. Kugener et F. Cumont, Recherches sur le Manichéisme II (H. Gressmann). — *H. B. Walters, Cypriote, italian and etruscan pottery (Pagenstecher). — *W. M. Fl. Petrie, The formation of the alphabet (Larfeld).

Bibelforskaren. 1913:

1. *H. Gressmann, Die Schriften des Alten Testaments (E. S.). — *F. A. Berggren, De onda anderna och satan i Gamla Testaments kanoniska, apokryfiska och pseudoepigrafiska skrifter (E. S.).

2. *H. Achelis, Das Christentum in den drei ersten Jahrhunderten (S. A. B-dt). — *E. Sellin, Der alttestamentliche Prophetismus (E. S.).

3. S. Linder, Några anteckningar från samaritanernas påskhögtid på Garizim år 1912. — *G. Dalman, Petra und seine Felsheiligtümer; *G. Dalman, Neue Petraforschungen (S. Kolmodin).

4. H. Neander, Den grekiska patriarkkrisen Jerusalem och därmed sammanhängande spörsmal. — *J. Behm, Der Begriff διαθηκη im Neuen Testament (J. L-g.).

Bull. Bibliogr. et Pédagog. du Musée Belge. 1913:

XVII. 2. *Fl. Petrie, Les arts et métiers de l'ancieme Égypte. Trad. par J. Capart (A. de Ceuleneer). — *E. Meyer, Histoire de l'Antiquité I. Trad. par M. David. — *Pauly-Wissowa-Kroll, Real-Encyclopaedie d. class. Alt. XV. — *Déchelette, Manuel d'archéologie préhistorique, celtique et gallo-romaine (A. de Ceuleneer).

3—4. *H. Swoboda, Staatsaltertümer (H. Francotte). —

*A. Schollmeyer, Sumerisch-babylonische Hymnen und Gebete an Samas (A. van Hoonacker). — *Deremberg et Saglio, Dictionnaire des antiquités grecques et romaines XLVII (A. de Ceuleneer). — *Baudrillart, Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques VIII. — *E. Gebhardt, Les siècles de Bronze.

Deutsche Literatur-Zeitung. 1913:

28. *M. Wiener, Die Religion der Propheten (F. Resa). — *J. Dahlmann, Die Thomaslegende und die ältesten historischen Beziehungen des Christentums zum fernen Osten (M. Winternitz). — *A. J. B. Wace and M. S. Thompson, Prehistoric Thessaly (O. Kern).

29. *W. Brandt, Elchasai, ein Religionsstifter und sein Werk (M. Lidzbarski). — *O. Weinreich, Der Trug des Nektanebos (W. Weyh). — *E. Becker, Malta sotteranea. Studien zur altchristlichen und jüdischen Sepulkralkunst (O. Wulff).

30. B. Violet, Die Esra-Apokalypse 1. Teil. Die Ueberlieferung (J. Leipoldt). — *O. Keller, Die antike Tierwelt, Bd. 2 (C. Wessely).

31. *Tieles Kompendium der Religionsgeschichte, 4. Aufl. von N. Söderblom (S. Wide). — *C. H. Cornill, Einleitung in das Alte Testament, 7. Auflage (W. Nowack). — *A. Wünsche, Die Zahlensprüche im Talmud und Midrasch (W. Bacher). — *S. Landersdorfer, Die Kultur der Babylonier und Assyrer; *C. H. W. Johns, Ancient Assyria (A. Ungnad).

Kunstchronik. 1913:

44. M., Die italienische archäologische Tätigkeit in dem neuerworbenen afrikanischen Gebiet. W.

Orientalisches Archiv[1]. 1913:

III4. F. Bork, Weitere Verbindungslinien zwischen der Alten und der Neuen Welt (Versuch, eine Kulturübertragung von Europa zu den Sunji in Neumexiko festzustellen). — M. Herz-Pacha, Boiseries fatimites aux sculptures figurales. — M. Ohnefalsch-Richter, Der Orient und die frühgriechische Kunst. — C. Hopf, Anatolische Stickereien. — V. Golubeff et H. d'Ardenne de Tizac, Art bouddhique à la 4me Exposition des arts de l'Asie (Musée Cernuschi). Kleine Mitteilungen. — Besprechungen. Bork.

Revue de l'Art Ancien et Moderne. 1913:

XXXIV, 198. A. Moriani, L'Éphèbe de Sutri. W.

Revue des Études Juives. 1913:

LXV. 129. J. Weill, L'essence du pharisaïsme. — R. Weill, Un document araméen de la Moyenne-Égypte. — J. Lévi, Document relatif à la Communauté des fils de Sadoc. — S. Poznanski, Sur quelques noms propres dans les documents de la Gueniza récemment publiés. — J. N. Epstein, Les 'Tossafot' de R. Ascher sur 'Berachot'. — V. Aptowitzer, Noms de Dieu et des anges dans la Mezouza. — J. Lévi, Note sur Psaume XVII, 14 et 11. — Th. Reinach, Les Juifs de Xénéphyris. — J. Lévi, Encore quelques mots sur les sacrifice d'Isaac. — M. Schwab, L'image כמין כי id., Deux inscriptions hébraïques. — *G. Margoliouth, Catalogue of the Hebrew and Samaritan Manuscripts in the British Museum III, 2—3 (S. Poznanski).

Zur Besprechung eingelaufen.

* bereits weitergegeben.

*Al-Machriq. 1913, XVI, 9, 10.

Mèchéroutiette. 1913. V, 46.

*H. Pognon: Mélanges Assyriologiques (S.-A. aus Journal Asiatique. 1913).

*N. Herz: The astral terms in Job. IX, 9. XXXVIII, 31/32 (S. A. aus Journ. of Theol. Stud. 1913).

E. Harder: Kl. arab. Sprachlehre (Meth. Gaspey-Otto-Sauer). Heidelberg, J. Groos, 1913. VI, 164 S.

M. B. Weinstein: Entstehung d. Welt u. d. Erde n. Sage u. Wissenschaft. 2. Aufl. (Aus Natur u. Geisteswelt. 223). Leipzig, B. G. Teubner, 1913. VI, 116 S. M. 1,25.

H. Th. Obbink: Over oud-aegyptische voorstellingen aangaande dood en leven (Habilitationsschrift). Nymegen, H. ten Holt, 1913. 35 S.

S. Eppenstein: Beitr. z. Gesch. u. Lit. im geonäischen Zeitalter. Berlin, L. Lamm, 1913. II, 219 S. M. 4 —.

*D. Randall-Maciver and C. Leonard Woolley: Buhen (Univ. of Pennsylvania. Egyptian Department. Eckley B. Coxe jun. Exped. to Nubia). Vol. VII (Text), VIII (Plates). Philadelphia, University Museum, 1911. X, 245 S. IX S. 96 Plates, 7 Plans.

*Orientalisches Archiv. 1913. III, 4.

*C. v. Orelli: Allgemeine Religionsgeschichte. 2. Aufl. Bd. I, 4. Bonn, A. Marcus u. E. Weber, 1911.

*F. Becker, G. Dalman u. Pestalozzi-Pfyffer: Karte v. Jerusalem u. Mittel-Judäa. Leipzig, J. C. Hinrichs, (1913). M. 3 —.

M. Horten: Texte z. dem Streite zw. Wissen u. Glauben im Islam (Kl. Texte f. Vorlesungen usw. 119). Bonn, A. Marcus u. E. Weber, 1913. 43 S. M. 1,20.

*E. Schwaab: Historische Einführung in das Achtzehngebet (Beitr. z. Förder. christl. Theol. XVII, 5). Gütersloh, C. Bertelsmann, 1913. 169 S. M. 3,60.

*P. Kahle: Masoreten d. Ostens. D. ältesten punktierten Handschriften des AT u. d. Targume (Beitr. z. Wiss. vom AT 15). Leipzig, J. C. Hinrichs, 1913. XXXI, 240 S. 16 Taf. M. 12 —; geb. M. 13 —.

*W. Schencke: Die Chokma (Sophia) in der jüdischen Hypostasenspekulation. E. Beitrag zur Geschichte der religiösen Ideen im Zeitalter des Hellenismus. Kristiania, J. Dybwad, 1913. VI, 92 S.

R. Koldewey: Das wieder erstehende Babylon. Die bisherigen Ergebnisse der Ausgrabungen. 2. Aufl. Leipzig, J. C. Hinrichs, 1913. 328 S. geb. M. 15—.

*E. Wurz: D. Ursprung der kretisch-mykenischen Säulen. München, G. Müller u. E. Rentsch, 1913. 86 S.

H. Abel: E. Erzählung im Dialekt von Ermenne (Nubien) (Kgl. Sächs. Ges. d. Wiss. Abh. Philol.-hist. Kl. XXIX, 8). 96 S. M. 3,50.

*Service des Antiquités. Catalogue général des antiquités égyptiennes Nos 41048—41072. H. M. Gauthier: Cercueils anthropoides des prêtres de Montou. Fasc. 2. Cairo, Institut Français, 1913. VIII, S. S. 161—561. P. T. 309. (80 Fr.).

*Dass. F. W. von Bissing: Tongefässe I. Bis zum Beginn d. AR. Wien, A. Holzhausen, 1913. VII, 53 S. 7 Taf.

*A. B. Ehrlich: Randglossen zur hebr. Bibel. Bd. VI. Psalmen, Sprüche, Hiob. Leipzig, J. C. Hinrichs, 1913. 344 S. M. 12 —.

*Loghat el-Arab. 1913. 3, 4.

*H. Jordan: Armenische Irenäusfragmente. M. deutscher Uebersetzung nach Dr. W. Lüdtke zum Teil erstmalig herausgegeben u. untersucht. (Texte u. Untersuch. z. Gesch. d. altchr. Lit. 36, 3). Leipzig, J. C. Hinrichs, 1913. IX, 222 S. M. 10 —.

*Rendiconti della R. Acc. dei Lincei. Classe di scienze morali, stor. e filol. Ser. V. Vol. XXII, 3—4, 5—6.

*Zeitschrift Kolonialsprachen. 1913. IV, 1.

F. Perles: D. religionsgeschichtliche Erforschung d. talmud. Literatur (S.-A. aus Archiv f. Religionswiss. XVI).

Tharsicius Paffrath: Zur Götterlehre in d. altbab. Königsinschriften (Stud. z. Gesch. u. Kultur d. Altert. VI, 5/6). Paderborn, F. Schöningh, 1913. XVI, 226 S. 3 Taf.

C. Flemming: Neue Karte der Balkanhalbinsel. 1 : 1700000. Mit einer Karte der Umgegend von Konstantinopel. Berlin u. Glogau, C. Flemming, (1913).

*J. Capart: Une donation d'antiquités égyptiennes aux Musées royaux de Bruxelles. Description et analyse. Bruxelles, Vromant u. Co., 1911. 55 S. 22 Planches.

[1] Es ist sehr zu bedauern, dass diese vortreffliche Zeitschrift mit diesem Hefte ihr Erscheinen einstellt. Bork.

S. Funk, W. A. Neumann, A. Wünsche, K. Albrecht, N. Schlögl u. J. Winter: Monumenta Hebraica. Monumenta Talmudica. Bd. I. S. Funk: Babel u. Bibel. Bd. II. S. Gandz: Recht. Wien u. Leipzig, Orion Verlag, 1913. VIII, 320 S. M. 40—; VII, 80 S. M. 10—.

J. Horovitz: Bābā Ratan the Saint of Bhadinda (Journal of the Panjab Historical Society. II, 2). Calcutta, 1913.

N. Peters: Das Buch Jesus Sirach oder Ecclesiasticus (Exeget. Handb. z. AT. Bd. 25). Münster i. W., Aschendorff, 1913. LXXVIII, 470 S. M. 8—.

*Sphinx. 1913. XVII, 4.

Otto Harrassowitz in Leipzig.

Soeben erschien u. wird auf Verlangen gratis u. franko versandt ***Katalog 359:***

DER ALTE ORIENT

Hebraica und Judaica — Assyrisch und Babylonisch Phönizisch-kanaanitische Philologie und Archäologie Das Alte Arabien

enthaltend u. a. einen Teil d. reichhaltigen Bibliothek von † Prof. Dr. D. H. von Müller in Wien.

Verlag von Ferdinand Schöningh in Paderborn.

Kaufmann, Carl Maria: **Handbuch der christl. Archäologie.** 2. verm. u. verb. Auflage. Mit 500 Abbildungen, Rissen und Plänen. XVII u. 800 Seiten. gr. 8°. br. M. 15—; geb. M. 16.20

Ein Werk, das nach dem Urteil der Fachgenossen in der Bibliothek keines Archäologen, Theologen, Historikers, Kunstforschers, Architekten u. Kulturhistorikers fehlen sollte.

In jeder Buchhandlung zur Einsicht zu haben.

Verlag der J. C. Hinrichs'schen Buchhandlung in Leipzig.

Soeben erschienen:

Bork, Ferdinand: **Neue Tierkreise.** (IV, 46 Seiten mit 11 Abb.) Gr. 8°. M. 2— *(Mitteilgn. d. Vorderasiat. Gesellschaft, 1913, Heft 3)*

von Oppenheim, Max: **Inschriften aus Syrien, Mesopotamien und Kleinasien.** II: Syrische und Hebräische Inschriften. (23 Seiten mit 7 Abbild. u. 5 Handschriften-Faksimiles.) Gr. 8°. M. 2— *(Beiträge z. Assyriologie und sem. Sprachwiss, VII, 2.)*

Schorr, M.: **Urkunden des altbabylonischen Zivil- und Prozessrechts.** (LVI, 618 S.) Gr. 8°. M. 21—; geb. M. 22.20 *(Vorderasiatische Bibliothek, 5. Stück.)*

Zimmern, Heinrich: **Sumerische Kultlieder aus altbabylonischer Zeit.** 2. Reihe. (XIV Seiten Buchdruck und 56 Seiten in Autographie. Mit 2 Lichtdrucktafeln.) Folio. M. 12—; kart. M. 13.20 *(Vorderasiatische Schriftdenkmäler, Heft 10.)*

In Kürze werden erscheinen:

Barton, Geo A.: **The origin and development of Babylonian Writing.** Part. II: A classified List of Simple Ideographs with Analysis and Discussion. (Etwa 19 Bogen.) Gr. 8°. Etwa M. 18— *(Beiträge z. Assyriologie u. sem. Sprachwiss., IX, 2.)*

Bauer, Leonhard: **Das Palästinische Arabisch,** die Dialekte des Städters und des Fellachen. Grammatik, Uebungen u. Chrestomathie. Dritte, verbesserte Aufl. (X, 264 S.) Gr. 8°. Etwa M. 6—; geb. M. 7—

Dalman, Gustaf H.: **Jesaja 53,** das Prophetenwort vom Sühnleiden des Gottesknechtes, mit besonderer Berücksichtigung der jüdischen Literatur. 2. umgearb. Aufl. (IV, 59 Seiten.) Gr. 8°. Etwa M. 1.50 *(Schriften des Institutum Judaicum, Nr. 13.)*

Herrmann, Johannes: **Unpunktierte Texte aus dem Alten Testament** für akademische Übungen und zum Selbstunterricht. (32 S.) Gr. 8°. Etwa M. 1—

Hüsing, Georg: **Beiträge zur Rostahmsage.** (Sajjid Battāl) (XVI, 68 S.) Gr. 8°. M. 3— *(Mythologische Bibliothek, V, 3.)*

Steindorff, Georg: **Das Grab des Ti** in 143 Lichtdrucktafeln und 20 Blättern. (IV u. 12 S. Buchdruck mit 2 Abb. 35,5×25,5 cm.) Etwa M. 50—; geb. etwa M. 56— *(Veröffentlichung. d. E. v. Sieglin-Expedition, Band 2.)*

Streck, Maximilian: **Die Inschriften Assurbanipals** und der letzten assyrischen Könige bis zum Untergange Ninivehs. (Etwa 43 Bgn.) 8°. Etwa M. 20—; geb. etwa M. 21.50 *(Vorderasiatische Bibliothek, 6. Stück.)*

Winckler, Hugo: **Nach Boghasköi!** Ein nachgelassenes Fragment. (32 S.) 8°. M. —60 *(Der Alte Orient, 14. Jahrg., Heft 3.)*

— **Vorderasien im 2. Jahrtausend,** auf Grund archivalischer Studien. (105 Seiten.) Gr. 8°. M. 4— *(Mitteilungen d. Vorderasiat. Gesellschaft, 1913, Heft 4.)*

Mit einer gemeinsamen Beilage von der J. C. Hinrichs'schen Buchhandlung in Leipzig und Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen, und einer Beilage von der J. C. Hinrichs'schen Buchhandlung in Leipzig.

Verlag u. Expedition: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig, Blumengasse 2. — Druck von Max Schmersow, Kirchhain N.-L.
Verantwortlicher Herausgeber: F. E. Peiser, Königsberg i. Pr., Goltz-Allee 11